Cioran

Colecția

Românii din Paris

Coordonator: Simona Modreanu

- *Cioran,*
  de Simona Modreanu – 2003
- *Mircea Eliade, romancier,*
  de Eugen Simion – 2004
- *Gherasim Luca,*
  de Petre Răileanu – 2004
- *Benjamin Fondane,*
  de Oliver Salazar-Ferrer – 2004
- *Victor Brauner,*
  de Sarane Alexandrian – 2004
- *Tristan Tzara,*
  de Henry Béhar – 2005
- *Constantin Brâncuşi,*
  de Doïna Lemny – 2005
- *Claude Sernet,*
  de Michel Gourdet – 2005
- *Ionesco,*
  de Matei Călinescu – 2005
- *România, capitala... Paris*
  Ghid al plimbărilor insolite pe urmele românilor celebri din Paris,
  de Jean-Yves Conrad – 2003

© *Cioran,* OXUS Editions, Paris, 2005

Simona Modreanu

Cioran

JUNIMEA 2005

COPERTA COLECȚIEI: *FLORENTINA VRĂBIUȚĂ*

ISBN 978-973-37-11773-7

Editura JUNIMEA, Iaşi – ROMÂNIA

Pentru facilitarea lecturii, am folosit următoarele abrevieri pentru titlurile scrierilor lui Cioran:

Amurgul gîndurilor	AG
Căderea în timp	CT
Cartea amăgirilor	CA
Convorbiri cu Cioran	CC
Demiurgul cel rău	DR
Exerciții de admirație	EA
Face aux instants	FI
Ispita de a exista	IE
Istorie şi utopie	IU
Îndreptar pătimaş	IP
Lacrimi şi sfinți	LS
Mărturisiri şi anateme	MA
Neajunsul de a te fi născut	NN
Pe culmile disperării	CD
E. M. Cioran... poursuivis par nos origines	PO
Schimbarea la față a României	SR
Sfîrtecare	S
Silogismele amărăciunii	SA
Tratat de descompunere	TD
Țara mea	TM
Vacillations	V
Variations sur l'imaginaire	VI

I.

Regatul şi împărăția

Copil fiind, nu stăteai o clipă locului...

Emil Cioran a văzut lumina zilei pe 8 aprilie 1911, la Răşinari, una din cele mai vechi localități ale Transilvaniei profunde, atestată din 1204, situată la 12 kilometri de Sibiu. Tatăl său, Emilian, era preot ortodox, iar mama, Elvira, prezida asociația femeilor ortodoxe din Sibiu, fără să fie însă o credincioasă habotnică. Emil a mai avut un frate, Aurel, marele său complice şi interlocutor avizat, şi o soră mai mică, Virginia. Bunicul dinspre mamă primise titlul de baron sub Imperiul austro-ungar, ceea ce explică, în parte, nostalgia, neliniştea, aerul acela de a nu fi la locul său în lume ale Elvirei, stări de spirit pe care Emil le-a moştenit şi pe care le va transforma, progresiv, în strălucitoare ghiulele.

Acel „blestemat" şi totuşi „splendid" Răşinari (după cum îl evocă într-una din scrisorile către prietenul lui din copilărie, Bucur Tincu), sat de frontieră, a trecut de mai multe ori – pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea – de la dominația ungară la cea română; a fost apoi alipit Imperiului pînă în 1918, data unirii Transilvaniei cu regatul României. Aceste peripeții istorice, această moştenire multiplă, „această mulțime de strămoşi care se lamentează în sîngele meu..."[1], precum şi temperamentele opuse ale părinților săi se regăsesc în egală măsură în capitalul inepuizabil de rătăcire spirituală, de contradicții, de îndoieli – voluptuoasă otravă ce va alimenta întreaga viață a gînditorului.

> „Viciul regretului, nici măcar nu mă pot lăuda că l-am dobîndit prin propriile mele decepții. Mă precede, face parte din patrimoniul tribului meu. Asta da moştenire, inaptitudinea la iluzie !" (NN)

Şi totuşi, în acea familie marcată, în grade diferite, de senzația de a purta o grea povară originară şi de o profundă oboseală de a trăi[2], în acel sat de la poalele Carpaților se va cristaliza o anumită imagine a paradisului terestru. Oricît de curios ar părea, Cioran nu a fost întotdeauna străin de viziunile şi de gustul fericirii. Desigur, îndepărtarea şi inocența copilăriei pe care o purtăm cu toții ca pe o rană albă joacă un rol de seamă în evocările tardive, dar el a cunoscut, cu certitudine, o anume bucurie nepăsătoare. Domeniul ei era spațioasa casă parohială, cei trei nuci corespunzînd celor trei camere, rîul Caselor ce trecea chiar pe alături, livada şi cimitirul unde, cîteodată, juca fotbal cu groparul şi, mai ales, deja celebra Coastă a Boacii. Mulți ani mai tîrziu, avea să spună că o „vedea" mai clar decît grădina Luxembourg prin care se plimba în fiecare zi şi îi va scrie fratelui său Aurel: „M-am plictisit pretutindeni. De ce am părăsit Coasta Boacii ?"[3]

Avea într-adevăr nevoie de mirosul şi de imaginea unei plenitudini inițiale pentru ca oroarea căderii ulterioare să fie limpede, iar descrierea înnămolirii progresive mai

cutremurătoare. Edenul bucolic al copilăriei a fost abandonat cu brutalitate atunci cînd Cioran a trebuit să plece la Sibiu, unde şi-a început studiile secundare. Plecarea a fost trăită ca un exil – pe care l-a perceput ca definitiv – şi această dramă i-a fixat pentru totdeauna în memorie amintirea primilor şi singurilor ani de fericire adevărată din viața sa. Cu cît trece mai mult timpul, cu atît elogiul inocenței îmbracă faldurile irealității, ale unui fel de viață anterioară, şi cu atît mai mult spleenul şi chinurile ulterioare sunt puse pe seama acestui şoc afectiv, care l-a făcut să cadă, pentru prima oară, din timpul mitic în timpul profan:

> „Iubeam enorm satul acela. Cînd a trebuit să-l părăsesc, la vîrsta de 10 ani, pentru a merge la liceu, la Sibiu, o lume întreagă s-a prăbuşit în mine. Nu voi uita niciodată ziua, sau mai degrabă momentul în care tata m-a condus la Sibiu. Închiriasem o trăsură cu cal şi pe tot lungul drumului am plîns fără oprire, căci aveam presentimentul că pierdusem paradisul."[4]

E interesant să vezi cu cîtă uşurință retrospectivă, dublată de o mişcare de răsucire, o copilărie fericită se transformă în acelaşi timp în idol şi în responsabil, în parte, cel puțin, pentru nestarea vitală ulterioară. Îl vedem astfel pe Cioran explicîndu-i Helgăi Perz: „Dacă aş fi avut o copilărie tristă, aş fi fost mult mai optimist în gîndire."[5]

Paradoxurile se instalează de la început: copil nepăsător, dar deja tulburat de absențe şi de un pre-gust al neantului; perfect sănătos, dar dorindu-şi în secret, la vîrsta fanfaronadelor adolescentine, să se trezească atins de tot soiul de boli rare şi „poetice", semne de netăgăduit ale geniului; şi îndeosebi, în mod egal atras şi respins de religie, care va rămîne dominanta vieții sale. Figura tatălui impunea un climat în acelaşi timp constrîngător şi liber (spusele tatălui nefiind întotdeauna dintre cele mai ortodoxe !), la care tînărul Emil era extrem de sensibil şi a cărui dublă amprentă o va purta mereu: auto-impunerea unui ateism vehement din spirit de contradicție

şi refuz al tatălui, mai întîi; fascinația sacrului şi a raportului cu Dumnezeu, cu Celălalt, care îi devine indispensabil, mai apoi.

Iraționalul în viață

În 1921, deci, Emil Cioran a fost încredințat unei familii saxone din Sibiu şi a urmat cursurile liceului Gheorghe Lazăr. Trei ani mai tîrziu, tatăl său a fost numit protopop al oraşului şi întreaga familie s-a instalat pe strada Tribuna nr.11 (azi, nr. 24). Deşi aclimatizarea a fost dificilă, Cioran s-a cufundat în lectură, pasiune şi formă de existență pe care şi-o astîmpăra în mai multe biblioteci ale oraşului, în special la renumita „Astra". Unul din caietele sale de studiu din acea perioadă, din 10 decembrie 1926, vădeşte un vast univers de lecturi literare şi filosofice, conținînd citate în română şi în franceză din Diderot, Balzac, Flaubert, Eminescu, Tagore, Soloviov, Şestov, Dostoievski, Schopenhauer, Nietzsche.

În afara iluziei unei activități pe care şi-o întreținea astfel, Cioran a traversat, la Sibiu, o experiență ce avea să lase urme dureroase în viața sa şi de care nu se va vindeca niciodată complet: blestemul insomniei, al nopților albe petrecute rătăcind pe străzile pavate ale oraşului. Prin caracterul ei cronic şi multiplele implicații, insomnia poate fi considerată, alături de copilăria pierdută, una din cheile de lectură a personalității scriitorului, ca şi a acelui disconfort existențial care i-a intrat în sînge. Concret, va însemna incapacitatea de a duce o viață socială normală. Incapacitate, ce-i drept, întreținută de o propensiune congenitală către lene, amestecată cu sfidare şi lipsă de convingere. Dar va însemna, mai grav, prăbuşirea oricărei certitudini, impregnarea cu un sentiment de stranietate, de continuitate funestă a existenței şi a înstrăinării personale. O va transforma într-o metaforă „filată" de-a lungul întregii sale opere şi această trăire individuală hipertrofiată va fi înălțată la rangul de simbol al suferinței elective. Obsesia morții se va instala pentru a nu-l mai părăsi:

> „Aveam şaptesprezece ani şi credeam în filosofie (...) cînd ai venit, Insomnie, să-mi scuturi carnea şi orgoliul, tu care schimbi bruta juvenilă, îi nuanțezi instinctele, îi ațîți visele, tu care, într-o singură noapte, dispensezi mai multă cunoaştere decît zilele încheiate prin odihnă. (...) Nici o idee nu te consolează pe întuneric, nici un sistem nu rezistă veghii. Analizele insomniei desfac certitudinile. (...) Pentru că veghile pot înceta; dar lumina lor supraviețuieşte în tine: nu ți se permite să vezi nepedepsit în noapte, nu-i primeşti învățătura fără pericol; sunt ochi ce nu vor mai putea învăța nimic de la soare şi suflete bolnave de nopțile de care nu se vor vindeca în veci...” (TD)

Efectul cel mai surprinzător al acestor insomnii prelungite a fost, poate, cel al stărilor extatice. Cultivîndu-şi agnosticismul, Cioran a chemat din adîncul îndoielii sale această formă de eliberare, de comunicare privilegiată, totală, cu „altceva”, oricare i-ar fi fost numele sau rostul. Abia începea să se intereseze de sfinți şi de misticii creştini; Orientul îi era încă străin, în afara intermedierii schopenhaueriene, iar spiritualitatea rusă îl atrăgea mai ales prin caracterul său vitalist şi nihilist. O nevoie confuză de cunoaştere, de atingere măcar a țărmurilor absolutului îl zgîndărea pe admiratorul lui Plotin.

În atari dispoziții de spirit nu prea tonice s-a înscris la Facultatea de litere şi filosofie din Bucureşti, în 1928. Esențialul celor patru ani de studiu i-a consacrat lecturii gînditorilor nemți: Schopenhauer, Kant, Hegel, Fichte, Husserl, Nietzsche, Simmel, Wolfflin, Klages, dar şi Şestov, sau Bergson, pe acesta din urmă alegîndu-l ca subiect de lucrare de licență. Cum învățase ceva rudimente de maghiară şi germană de la părinții săi, s-a apucat, pentru prima oară şi fără prea mare tragere de inimă, de franceză. Nici vîrsta, nici temperamentul vulcanic, nici francofilia ambiantă, pe care o considera dezgustătoare, nici epoca, cu începutul eferverscenței nesănătoase şi curentul ei majoritar care îi antrena pe mai toți tinerii străluciți, nu-l împingeau spre limpezimea, scepticismul ironic şi rigoarea

expresiei franceze. Pe atunci avea o certitudine: revolta împotriva sistemelor şi argumentațiilor greoaie, pe bază de subtilități logice şi construcții abstracte, pe care le propuneau filosofii „de profesie", gînditorii arizi şi plicticoşi. El nu tolera şi nu se ambala decît pentru expresiile vitaliste, pentru angajamentul organic total, pentru drama cărnii şi a spiritului trăită în cotidian, ritmată de tensiunile şi obsesiile solitare.

E o perioadă crucială în viața şi evoluția gîndirii cioraniene, fără de care ne-ar fi greu să citim şi să urmărim rătăcirile sale temporare în politica de extremă dreaptă, care i se impută la nesfîrşit. Sigur, deşi foarte tînăr, Cioran era adult şi deplin responsabil de alegerile şi partipriurile sale. Trebuie însă precizat că, dincolo de înclinațiile naturale sau de teribilismul afişat, formația sa filosofică, studiile în Germania, ascendentul cîtorva figuri de prim plan şi orientarea generală a tinerei generații de intelectuali într-o țară care abia se (re)constituia şi devenea conştientă de sine ca națiune modernă au jucat mult în conturarea viziunii despre lume a lui Cioran.

Orizontul filosofic al tînărului a absorbit două dimensiuni aparent contradictorii, de fapt complementare. S-a deschis către pesimismul german cu Schopenhauer, acest „profet al marii oboseli", cum îi spunea Nietzsche, ale cărui idei marcaseră adînc opera şi gîndirea unor mari critici şi profesori români, cum ar fi Tudor Vianu şi Titu Maiorescu, ca şi a marelui poet Mihai Eminescu. Cioran s-a regăsit în acele idei, el care disprețuia voința şi respingea reproducerea speciei, el care situa originea non-sensului existenței şi a suferinței în individuația originară, el care era obsedat de ideea de păcat şi de dualismul suflet / corp.

Asimilarea lui Schopenhauer a fost, probabil, mai profundă decît altele, datorită afinității „fiziologice" a celor doi gînditori – Cioran revendicîndu-şi de-a lungul vieții felurite afecțiuni şi suferințe, mai mult sau mai puțin imaginare, responsabile de pulsiunile şi umorile sale variabile, în afara cărora nu concepea însă expresia adevărurilor vii: „Oamenii sănătoşi nu au nici experiența agoniei, nici senzația morții. (...)

Revelațiile de ordin metafizic încep abia cînd echilibrul superficial al omului începe să se clatine, iar spontaneitatea naivă lasă loc unui chin profund." (CD)

Deşi s-a vorbit adesea despre influența lui Schopenhauer asupra constituirii reflecției cioraniene, cel puțin la începuturile ei, împărtăşim părerea Martei Petreu[6], care vede în ea mai degrabă o înrudire temperamentală, un aer de familie, care i-ar cuprinde şi pe Nietzsche, Pascal sau Dostoievski. Modul de a simți şi a gîndi aminteşte în multe privințe pe cel al gînditorilor „personali", cu fiziologia alterată, fără să putem, totuşi, vorbi de sursă de inspirație a unuia pentru celălalt.

Al doilea plan al reflecției se situează sub semnul celor două fascinante figuri: profesorul de filosofie şi gînditor creştin Nae Ionescu şi vitalistul german Ludwig Klages.

Nae Ionescu e contrariul unui filosof de sistem. De altfel, a scris foarte puțin în acest domeniu, jurnalismul şi angajamentele politice la cel mai înalt nivel solicitîndu-l mai mult. Există multe voci astăzi care, deşi recunosc inteligența strălucită şi carisma extraordinară a profesorului, neagă orice fundament serios „iraționalismului" său şi se îndoiesc de justețea permanentei puneri sub semnul întrebării a oricărei valori. Fapt este că, în epocă, Tînăra Generația era vrăjită, entuziasmată de revendicarea unei implicări existențiale necondiționate, de talentul său de orator şi de metodele sale neconvenționale. Era mare înghesuială la cursurile lui şi mai toți visau să-i devină discipoli. Nu se poate spune că Nae Ionescu i-a sedus pe cei mai puțin înzestrați, dimpotrivă chiar; în afară de Cioran, îi regăsim pe Mircea Eliade, Constantin Noica sau Mircea Vulcănescu, gînditori de primă mărime, toți preocupați, dincolo de nuanțele distincte, de viitorul României şi, în general vorbind, de destinul unei civilizații pe care o considerau mediocră şi arhaică. Dacă Eliade vedea în ea rădăcinile unui „creştinism cosmic", Cioran deplîngea fatalismul, pasivitatea şi toleranța românului, tot atîtea defecte care îl țin departe de „marile civilizații".

Să mai amintim şi că ambianța politică tulbure a epocii, marile disparități sociale şi atitudinea cel puțin indiferentă a guvernului față de cele mai bune mlădițe ale sale erau motive

suficiente pentru a-i exaspera pe tinerii inteligenți şi combativi. Proasta canalizare a acestor energii nu surprinde prea mult. Cioran evocă acele momente într-o conversație cu François Bondy:

> „ Statul voia să formeze rapid o pătură de intelectuali, astfel încît erau circa 50.000 de studenți la Bucureşti. Aceştia ajungeau la țară după absolvire, unde nu mai aveau chef să muncească, se plictiseau de moarte şi se lăsau cuprinşi de disperare. Marele plictis românesc avea ceva cehovian, dar de proastă calitate."[7]

Cioran se va strădui deci, pentru o scurtă perioadă, alături de alți tineri intelectuali clocotitori, să-şi alcătuiască o altă imagine – puternică, voluntară, radicală, mistică.

În ceea ce-l priveşte pe Ludwig Klages, tînărul român l-a întîlnit la Berlin şi a simțit, din nou, un soi de fascinație pentru acest gînditor „organic", asemenea lui, impregnat de filosofie romantică, „temperament exaltat pînă la demonie"[8], revoltat, ca şi el, de apariția conştiinței umane care a spart armonia originară şi a declanşat teama de moarte. Principala lucrare a lui Klages, *Der Geist als Widersacher (Spiritul ca oponent al sufletului),* a avut puternice ecouri în primul text al lui Cioran, *Pe culmile disperării*, scris cam în aceeaşi perioadă. Participarea la viața lumii ia sfîrşit odată cu naşterea conştiinței de sine, omul pierzînd „viața eternă", afirmă Klages, atunci cînd celula vieții temporale s-a deschis în el către radiația spiritului atemporal. Fără a da vreo interpretare teologică gestului nelegiuit al strămoşilor noştri, citindu-l mai degrabă în registrul antropologiei şi filosofiei vitaliste, Cioran nu s-a contrazis niciodată asupra acestui punct – imaginea conştiinței ca fatalitate: „Odată ce conştiința s-a detaşat de viață, revelația morții este atît de intensă, încît distruge orice naivitate, orice elan de bucurie şi orice voluptate naturală." (CD)

Gustul iluziilor

Cioran a fost dezamăgit, aşa cum am văzut, de jargonul filosofic şi de manierismul intelectual care frizau ridicolul, mai ales după lectura cărții lui Heidegger, *Sein und Zeit (Ființă şi timp)*. Fremătînd de elanuri vitaliste provenite şi din sentimentul de urgență pe care această Tînără Generație îl întreținea cu privire la schimbarea ce se impunea în prezența românească în lume, Cioran se lasă atras de o vertiginoasă ambiție națională şi de o purificare necesară proclamate de Legiunea Arhanghelului Mihail, ce-l avea în frunte pe „Căpitanul" Corneliu Zelea-Codreanu. S-au împletit cauțiunea teoretică a unor personaje pe care le admira, precum Nae Ionescu sau Mircea Eliade – şef recunoscut şi adulat al Tinerei Generații –, cu misterul degajat de Căpitan – care părea venit de aiurea, pentru a „decapa" esența sufletului românesc –, dar şi cu efervescența şi corupția politică din jur, precum şi cu hotărîrea sa de a trăi orice idee pînă la capăt. Aceste elemente, grefate pe unele înclinații personale, au determinat apropierea lui Cioran de mişcarea de extremă dreaptă, a cărei puritate populară şi ortodoxă proclamată inițial a degenerat rapid în rasism şi crime abjecte.

Dar, pe vremea aceea, orbirea, inconştiența juvenilă şi nevoia de acțiune au prevalat asupra lucidității. Tînărul filosof nu-şi pune deloc mănuşi retorice în articolele pe care le publică în revistele bucureştene „Vremea", „Gândirea", „Floarea de foc", „Azi", „Calendarul" etc., sau la cafeneaua Corso, loc de întîlnire al intelligentsiei române, în sînul grupului Criterion, sau cu ocazia manifestărilor Fundației Prințul Carol. Evocarea cîtorva din titlurile contribuțiilor sale jurnalistice este revelatoare pentru tonul lirico-provocator pe care l-a adoptat pentru a-şi dezvolta ideile: *Elogiul oamenilor pasionați, Conştiința şi viața, Ideocrația, Existențe dramatice, Despre stările depresive* etc.

În 1932, şi-a luat licența *magna cum laudae*, s-a înscris la doctorat şi a reuşit să obțină o bursă a Fundației Humboldt. Sejurul său în Germania (1933-1935), în timpul căruia nu s-a confruntat doar cu teoriile lui Hartmann, Spengler şi Klages, ci

şi cu o rigoare şi o disciplină de viaţă care l-au făcut să măsoare anacronismul boemei şi nepăsării fataliste balcanice, i-au accentuat dispoziţia de spirit şi au asprit tonul pamfletelor sale (pe care însă, trebuie deja să învăţăm să le citim în registrul ironic): *Lichidarea democraţiei, Vidul nostru colectiv, Aspecte germane* sau *Revoluţia îmbuibaţilor*.

Ni se pare că două precizări se impun aici. Mai întîi, aceste lucruri sunt de netăgăduit şi tentativele hagiografice ale unor critici, mai ales români, de ocultare a acestor realităţi din trecutul lui Cioran sunt cel puţin la fel de dăunătoare, ca şi înverşunarea altor exegeţi, mai ales francezi, de a-l aşeza pe banca acuzaţilor istoriei. În al doilea rînd, spre deosebire de Eliade, Cioran nu a încetat, după 1937, să formuleze rezerve şi critici faţă de doctrina hitleristă[9], sau faţă de dimensiunea reală a gîndirii lui Nae Ionescu[10], atît în scrisorile sale[11], cît şi în *Caiete*[12], sau în texte rămase mult timp inedite (vezi *Ţara mea*[13]), ca şi în interviuri[14]. E drept că nu şi-a făcut niciodată *mea culpa* în public, dar să nu uităm că asta nu s-ar fi potrivit cu stilul de viaţă al lui Cioran care – poză sau nu – a ales discreţia şi semi-anonimatul, prin temperament, ca şi prin scepticism cultivat. Dar nu a evitat niciodată întrebările delicate sau chiar deranjante pe care numeroşi critici şi jurnalişti i le-au adresat din plin. Şi apoi, pentru a denunţa sus şi tare un credo ideologic, trebuie să fi păstrat măcar urma vreunei convingeri; or, cînd ţi-ai petrecut viaţa relativizînd, echivalînd, desprinzîndu-te de consideraţiile etice pentru a te mulţumi cu cele estetice, nu cauţi luminile rampei şi nici aprobarea publicului. Nu e nimic dintr-un Sartre sau un Camus în personalitatea lui Cioran (ba chiar, *a contrario*, o respingere dezgustată a comunismului şi militantismului), ceea ce nu e uşor de înţeles pentru un intelectual dintr-o ţară unde, de secole, „deştepţii" au condus jocul şi au format opinia publică. Nu se mai moare, în Franţa de azi, pentru o virgulă, ca odinioară, în saloanele domnişoarei de Lespinasse; nu e mai puţin adevărat însă că orice om politic respectat scrie cărţi şi vorbeşte o franceză impecabilă, cele două aspecte fiind intim legate în mentalitatea hexagonală.

Circumspect prin natură sau din calcul, sau din amîndouă, Cioran a manifestat mereu o remarcabilă constanță în alegerile sale. Cînd, în 1977, declină premiul Roger Nimier, oferit pentru ansamblul operei sale, Cioran îşi justifică gestul explicînd că „nu poți să scrii o carte precum *Neajunsul de a te fi născut* şi apoi să încasezi un premiu literar"; refuzase deja premiul Combat şi va face acelaşi lucru cu prestigiosul şi consistentul premiu Paul Morand, afirmînd că ceea ce scrie el nu poate fi onorat, căci este vorba de o operă de negație[15]. Şi totuşi, nu s-ar putea spune că-l dădeau banii afară din casă... Nu a acceptat decît primul premiu, Rivarol, decernat în 1956 – uşoară concesie nevoii de notorietate a unui scriitor total necunoscut în lumea literelor franceze.

Problema ideologică e în acelaşi timp mai simplă şi mai complexă decît sunt dispuşi s-o admită atît detractorii, cît şi apărătorii lui Cioran. E vorba mai întîi, după părerea noastră, de o determinantă psihologică structurală; gînditorul n-a ştiut să iubească altfel decît urînd, sau detestînd, şi aceasta e valabil şi pentru Dumnezeu, şi pentru țara sa de origine, şi pentru om în general[16]. În al doilea rînd, după propriile mărturisiri, a traversat atunci o fază aproape patologică de fascinație pentru extreme şi de pasiune pentru eşec. Întors în România, în 1935, după experiența germană, pare contaminat de obsesia de „a face" Istorie, smulgînd un popor întreg din toropeala sa milenară, insuflîndu-i gustul de absolut, de lipsă de măsură, de voință mesianică. Apatia națională, delăsarea strămoşească îl exasperează şi îl fac permeabil straniei atracții a acestei mişcări de dreapta, care combină cultul elitei şi visul unei națiuni epurate de elemente alogene cu o înclinație religioasă, ascetică, umanitaristă: „A fost o mişcare crudă, amestec de rugăciune şi de revolver (...)" (TM); prezenta, deci, toate argumentele pentru a înflăcăra o luciditate dureroasă şi fantezistă.

În fine, acțiunea paroxistică se impune tînărului Cioran ca un derivativ menit să salveze un „eu" pe punctul de a exploda, care caută în uitarea de sine şi în adoptarea unei

posturi contrarie propriei naturi (dat fiind că era fundamental leneş) un mijloc de a evita prăbuşirea personală. Pe 31 martie 1935, îi scrie fratelui său: „Acțiunea, ca finalitate în sine, e singurul mijloc de reintegrare în viață (...). De prăpăstiile vieții interioare nu te mai poți scăpa continuînd cu viața interioară, ci apucînd pe alt drum, esențial diferit."[17]

Poate că nu e lipsit de interes să amintim un fapt aparent anecdotic, dar revelator pentru o anume febrilitate intelectuală, ca şi pentru dorul de boema bucureşteană: în timpul şederii la Berlin, Cioran a creat „clubul genialilor", care îi aduna pe toți tinerii filosofi români în exil !

Veninul abstract

În 1936, Cioran a început o scurtă carieră didactică la prestigiosul liceu Andrei Şaguna din Braşov. Lipsa talentului pedagogic, conflictele permanente cu elevii şi colegii, pe fondul unei crize religioase profunde, l-au făcut să abandoneze definitiv calea învățămîntului.

În anul următor, tînărul gînditor debarca la Paris, în calitate de bursier al Institutului Francez din Bucureşti, pentru a lucra la o teză de doctorat avînd drept subiect etica lui Nietzsche, pe care nu avea defel intenția să o redacteze. A început atunci perioada fastă, prelungită pînă la patruzeci de ani, a proaspătului sorbonard, consacrată în esență parcurgerii Franței pe bicicletă, profitînd de restaurantele şi căminele studențeşti, aprofundării cunoştințelor de engleză şi stabilirii domiciliului în Cartierul Latin, pe care nu avea să-l mai părăsească. Între strada Sommerand şi cea de l'Odéon, unde moartea va veni să-l caute, cămărute le de hotel şi mansardele au trasat un perimetru securizant, în al 6-lea arondisment parizian, pe acel mal stîng al Senei pe care l-a iubit atît.

În ciuda lecturilor sale impresionante şi a maturității gîndirii, care l-au uluit pe Louis Lavelle într-atît, încît i-a dat o scrisoare de recomandare necesară prelungirii subsidiilor

doctorale, ceilalți profesori ai săi, care nu l-au văzut niciodată la cursuri, au refuzat această solicitare. Prin urmare, a trebuit încă o dată să apeleze la bunăvoința providențialului director al Institutului Francez din Bucureşti, Alphonse Dupront, om luminat, care va spune despre el: "M-a mințit, nu a scris nici o lucrare de doctorat, în schimb este singurul bursier care cunoaşte Franța temeinic, deoarece a umblat peste tot şi, pînă la urmă, asta e mai mult decît o teză de doctorat."[18] Bursa va fi deci menținută pînă în 1944.

Instalat la Paris de ceva vreme, fără să frecventeze însă înalta societate intelectuală, relativ necunoscut, Cioran a trecut printr-o experiență care îl va marca profund şi îi va schimba mult viziunea despre lume. S-a împrietenit cu Benjamin Fondane (Fundoianu), filosof evreu de origine română, discipol al lui Şestov şi autor, între alte texte remarcabile, al *Conştiinței nefericite*. Personaj chinuit şi complex, trăind într-un fel de „misterioasă complicitate cu Ineluctabilul" (EA), l-a fascinat pe Cioran, care l-a frecventat asiduu timp de trei ani, pe strada Rollin nr. 6, unde locuia Fondane. Acesta a refuzat şi să poarte steaua galbenă şi să trăiască închis în casă, pentru a evita pericolele la care erau expuşi evreii în acea sinistră epocă a istoriei. Soția sa, franțuzoaică, îl îndemna să se ascundă; prietenul Cioran îl tot presa în acelaşi sens. Dar el nu a ascultat de nimeni şi ireparabilul s-a produs pe 7 martie 1944. Un vecin l-a denunțat şi a fost arestat împreună cu sora sa, Line, mai avînd doar răgazul să mîzgălească cîteva rînduri la adresa soției, în care o ruga să-l prevină pe Jean Paulhan. Acesta i-a contactat imediat pe cei doi mari prieteni ai lui Fondane, Cioran şi Stéphane Lupasco (Ştefan Lupaşcu), şi împreună au făcut mai multe demersuri pe lîngă autorități în vederea eliberării sale. Tentativa era destul de riscantă în acele vremuri de ocupație, dar au sfîrşit prin a obține cîştig de cauză, cu o condiție însă: doar Benjamin Fondane era autorizat să părăsească lagărul de la Drancy, în calitate de „consort de ariană". El a refuzat însă să plece fără sora lui şi, deportat la Auschwitz, a fost gazat pe 3

octombrie 1944.

Această dramă trăită în direct l-a tulburat profund pe Cioran care, pentru prima dată în viața lui, se implicase efectiv şi curajos într-o luptă politică şi administrativă pentru a salva un prieten. Neîmpăcat, se va strădui, după război, s-o ajute pe Geneviève, văduva lui Fondane, la publicarea sau reeditarea operelor soțului ei.

Zece ani s-au scurs astfel, la Paris, fără ca Cioran să facă altceva decît să citească, să călătorească, să scrie în română, să meargă zilnic la Café de Flore, unde dădea peste Sartre şi Camus (pe care nu-l putea suferi). A macerat în acea condiție voluptoasă şi exasperantă de străin total necunoscut intelectualilor francezi, în vreme ce era autorul, desigur controversat, dar prețuit, a cinci cărți în România... Hotărîrea a sfîrşit prin a se impune: avea să le arate acelor oameni că putea scrie la fel de bine ca ei, dacă nu chiar mai bine. Revelația s-a produs în vara lui 1947, pe cînd Cioran, aflat la Dieppe, se cufundase în exercițiul absurd, date fiind circumstanțele, de a-l traduce pe Mallarmé în română ! Brusc, a înțeles: dacă voia să scrie şi să trăiască în Franța, trebuia să abandoneze complet limba română şi să se înhame la studiul acelei „cămăşi de forță" care era limba franceză, atît de opusă temperamentului său şi poeziei sălbatice a limbii materne. S-a întors la Paris a doua zi şi s-a pus pe lucru sub imboldul acelui impuls venit nu se ştie de unde, a cărui întemeiere nu avea a fi pusă la îndoială. Această dramă lingvistică, concretizată în numeroasele versiuni ale primei sale cărți în franceză – *Tratat de descompunere* -, va fi povestită adesea, cu delicii, mai tîrziu:

> „Ar însemna să depăn povestea unui coşmar dacă v-aş relata în amănunt istoria relațiilor mele cu acest idiom de împrumut, cu toate aceste cuvinte gîndite şi regîndite, afinate, subtile pînă la inexistență, îndoite sub violența nuanței, inexpresive fiindcă au exprimat tot, înspăimîntător de precise, încărcate de oboseală şi de pudoare, discrete chiar şi în vulgaritate. [...] Ce consum de cafea, țigări şi dicționare pentru a scrie o frază cît de cît corectă

> în această limbă inabordabilă, prea nobilă şi prea distinsă după gustul meu ! Din păcate, nu mi-am dat seama decît după aceea, cînd era prea tîrziu ca să mă mai rup de ea; altfel, nu aş fi părăsit-o niciodată pe a noastră. Mi-e dor, uneori, de izul ei de prospețime şi putregai, amestec de soare şi de baligă, de urîțenia ei nostalgică, de superba ei neglijență."[19]

Problema schimbării limbii prezintă o importanță deosebită, pentru că acolo s-a produs cotitura radicală în existența şi scriitura lui Cioran. Cazul e suficient de aparte, dat fiind că nu a fost vorba de o acțiune a lui *genius loci* – deplasarea geografică nefăcînd decît să accentueze uşor sentimentul său de înstrăinare -, ci *genius linguae* a fost cel ce s-a impus brutal, făcîndu-l să simtă ireductibilul unei identități, făcîndu-l conştient de alteritatea absolută. Atingînd un vîrf al expresiei literare franceze – şi Mallarmé e unul din acestea -, Cioran s-a văzut confruntat totodată cu subtilitățile ultime ale limbii române, pentru necesitățile traducerii. Acolo a fost punctul de ruptură, căci a înțeles ceea ce puțini români francofili şi francezi înțeleg, anume că, în ciuda latinității celor două limbi şi a similitudinilor de vocabular, e vorba de fapt de două arii lingvistice şi, prin extensie, de două viziuni despre viață foarte diferite. Mulți traducători s-au lovit de acest tip de probleme care pun în prezență două entități complexe, închise asupra lor însele şi refractare transferului. Nu ne putem lăsa să „alunecăm" natural de la una la alta, trecerea cere un salt, sau de nu, capacitatea excepțională de a închide uşa în urmă de cîte ori se trece dintr-o parte în alta şi ştiința (re)deschiderii ei în sens invers. Ceea nu e dat oricui. Cioran a trăit-o ca pe un traumatism vital, dar a hotărît să facă saltul şi să accepte această năpîrlire identitară. Filosoful Gabriel Liiceanu explică foarte bine ruptura produsă: „Căci, dacă limba este limita ce conferă o identitate în ordinea spiritului, a o părăsi înseamnă a-ți da o altă limită (*finis*), deci o altă de-finire; într-un cuvînt, a-ți schimba identitatea."[20]

A făcut-o cu toată seriozitatea disperării, pînă acolo

încît, ulterior, a refuzat să mai vorbească româneşte cu numeroşii conaționali care au început să-l cultive pe măsură ce notorietatea îi creştea. Superficialii l-au tratat drept snob, fără să vadă în această dureroasă decizie o mărturisire de iubire şi de neputință. Iubire pentru limba paradisului „său", pe care-l părăsise, neputința de a stăpîni perfect această limbă adoptivă, fără a i se dărui trup şi suflet. Şi totuşi, nu ducea lipsă de darul limbilor; Cioran vorbea şi scria foarte bine germana şi engleza literară, avea bune cunoştințe livreşti de spaniolă şi noțiuni de maghiară şi italiană. Evoluția lucrurilor i-a dat dreptate. A devenit un „clasic" al perfecțiunii stilistice şi aforistice franceze şi, lucru înduioşător, şi-a păstrat o română impecabilă, fără urmă de accent, cu întreaga savoare de odinioară, după cum au putut constata cei care l-au văzut pentru prima oară la televiziunea română, după revoluția din 1989. Îşi păstrase această comoară ascunsă în adîncul memoriei, servindu-se de ea doar în situații excepționale, cu persoane foarte apropiate, mai ales pentru a povesti istorioare nostime, chiar uşor deşucheate, şi pentru înjurături suculente ! Se pare, de asemenea, că a vorbit în română înainte de a se stinge...

În martie 1947, după nenumărate revizuiri datorate, în bună parte, observațiilor severe ale unui bătrîn basc pitoresc, excelent cunoscător al literaturii secolului al XVIII-lea, pe care îl „frecventa" în grădina Luxembourg, Cioran a trimis manuscrisul *Tratatului de descompunere* editurii Gallimard. În ciuda acordului de principiu, anonimatul său l-a făcut să aştepte doi ani, pînă în momentul organizării unui concurs pentru cel mai bun text în limba franceză scris de un străin. E vorba de premiul Rivarol. În comitetul de lectură figurau Gide, Paulhan, Maurois, Supervielle. Cartea premiată a apărut repede, a început să se vorbească despre autor, să fie invitat în mediile pariziene cele mai pretenționase, şi totuşi, indispoziția creată juriului de lectura eseului său a rămas emblematică pentru întreaga creație cioraniană. Deşi unanimi în aprecierea calității remarcabile a textului, membrii comisiei l-au considerat prea pesimist pentru o recompensă oficială; e drept şi că rănile războiului erau încă

prea vii şi că toți se străduiau din răsputeri să vadă viața în roz. Or, un „gînditor crepuscular" (cum l-a definit Maurice Nadeau) ca Cioran neliniştea şi perturba. Nu se putea să nu-i admiri scînteile spiritului şi izbînzile stilistice, dar nu te puteai scutura de un anume sentiment de insecuritate, generat de apropierea sa, salutar pentru unii şi nefast pentru alții. Conştient de acest pericol, Cioran s-a ferit mereu să reclame vreo recunoaştere publică sau un statut de formator de opinie. A fost, deci, „agățat" în raionul esteticii gratuității. Ceea ce e adevărat şi fals totodată, căci, dacă ne putem limita la o lectură exemplară a lui Cioran-scriitor-model-într-o-franceză-aproape-prea-perfectă, ar fi mare păcat să neglijăm profunzimea şi gravitatea reflecției sale, hrănită cu lecturi pe cît de substanțiale, pe atît de variate, deşi abil disimulate în masa textului.

O carieră strălucită şi, în acelaşi timp, discretă, a fost astfel lansată. Mediile inteligentsiei pariziene nu l-au mai putut ignora. Prezența sa a început să fie căutată la dineurile mondene, şi pentru că Cioran era un conviv fermecător, cu umor tonic, amator şi cunoscător de mîncăruri şi vinuri fine, candid, şmecher şi generos totodată. Traducerile în germană, spaniolă, engleză, italiană s-au ținut lanț şi i-au deschis un orizont internațional; propunerile de conferințe, interviuri, emisiuni curgeau şi ele, dar gînditorul – să fi fost oare efectul unei strategii subtil orchestrate ? – a rămas foarte avar în declarații şi mai ales în aparițiile televizate, de altfel mai degrabă în Franța decît în Germania, spre exemplu. Practic nimeni nu-l vedea în carne şi oase, iar de auzit, foarte rar, pentru că Cioran îşi detesta vocea şi accentul în franceză, departe de perfecțiunea formală a scriiturii. Cîteva întrevederi, cîteva scurte apariții (inclusiv la televiziunea națională română după 1990) la colocvii şi conferințe, o concesie făcută cochetăriei în acel album de fotografii al lui Irmeli Jung (ce-i drept, nu-şi detesta imaginea statică, iar frumoasa expresivitate tulburătoare a chipului său adult a atras nume mari de artişti fotografi !). Iată deci elementele prezenței-absență a lui Cioran în peisajul audio-vizual al literelor contemporane.

S-a speculat îndelung asupra parcimoniei acestor apariții, asupra refuzului premiilor literare care i-au fost acordate, asupra rezervei față de publicul larg. Atunci cînd întrebările legate de înclinația sa ideologică de tinerețe pentru extrema dreaptă românească au început să fie agitate, această discreție a fost pusă pe seama unei preocupări disimulatorii: a fi vizibil înseamnă a trezi un interes ce se poate vădi deranjant. Nu putem înlătura cu totul această posibilitate; totuşi, dată fiind personalitatea gînditorului, ni se pare mult mai plauzibil să considerăm această atitudine ca pe o formă a elitismului mefient. Publicul, notorietatea, zgomotul care se face în jurul unei personalități seamănă mai degrabă cu o confiscare de imagine, cu fărîmițarea şi banalizarea unei gîndiri, cu deformarea unei viziuni coerente asupra lumii. Publicul devorează eul unui scriitor şi solicită explicații pe care Cioran, alegînd aforismul şi fragmentul ca forme privilegiate de expresie, nu dorea să le mai ofere în ceea ce priveşte etapele parcurse şi tăierile succesive. În fine, a fi înțeles prea repede şi de prea multă lume i se părea o adevărată pacoste, el care deja se plîngea că face deliciul adolescenților şi al portăreselor ! La toate aceste argumente am putea adăuga şi o autentică pudoare, în virtutea căreia a cîştiga bani exploatîndu-şi imaginea i se părea respingător: „Am dat un interviu – în germană – la televiziunea elvețiană", îi scria el fratelui său pe 5 ianuarie 1971, „dar trebuie să recunosc că acest gen de activitate îmi displace. Cum vrei să faci ceva bani, te dezonorezi." [21]

Cît despre „activitatea" sa pariziană propriu-zisă, cu excepția cîtorva luni petrecute făcînd traduceri (acasă) pentru o editură şi scurta coordonare a unei colecții la Plon, Cioran a cultivat sărăcia şi lenea pînă la a le transforma în stil de viață, lucru cu care s-a lăudat adesea. Prețul plătit pentru a-şi păstra independența nu i-a părut prea ridicat şi, de altfel, boema a fost relativ uşoară pentru cel care s-a mulțumit cu o mansardă, ce-i drept, în prestigiosul cartier Odéon, şi care-şi făcea zilnic piața de produse biologice:

> „Am avut, mai mult ca oricine altcineva, exact viaţa pe care am vrut-o: liberă, fără constrîngerile unei profesii, fără umilinţe usturătoare şi griji meschine. O viaţă *de vis*, aproape, o viaţă de leneş, cum nu sunt multe în acest veac."[22]

După *Mărturisiri şi anateme*, publicat în 1987, Cioran a hotărît să nu mai scrie. Se afla încă în plină formă intelectuală, dar urîtul îl copleşea şi considera că înnegrise deja suficiente pagini pentru cele cîteva idei pe care le măcina dintotdeauna. Cazul său a devenit, între timp, emblematic şi paradoxal pentru literele franceze. Emblematic, pentru că e firesc ca un amator de dezastre stilistic impecabile să fie urcat în slăvi în ţara lui Chamfort; paradoxal, pentru că reuşita fulgerătoare a unui străin necunoscut într-un spaţiu xenofob şi arogant, mai cu seamă într-un moment în care Sartre şi Camus ocupau scena cu retorica lor umanistă, era puţin probabilă. Nu la fel au stat lucrurile, spre exemplu, cu un Nabokov în Statele Unite, cu un Conrad în Anglia, sau, tot în Franţa, cu un Hector Bianciotti. Deşi scriitorul argentinian e membru al Academiei franceze, iar prezenţa sa mediatică a fost mult mai densă decît a lui Cioran, e departe de a avea recunoaşterea lingvistică şi prestigiul tunător al celui din urmă. Se pare că autenticitatea tonului şi disperarea crudă şi rafinată au fost imediat percepute ca atare şi adoptate de intelligentsia pariziană. Nu-i mai puţin adevărat că, după atîtea sforăieli socializante, un duş rece şi lucid a putut fi resimţit ca salutar. Şi apoi, un sceptic feroce ar fi putut, oare, să se facă auzit mai bine altundeva decît în această ţară în care orice convulsie şi tragedie istorică e sfîrtecată de spiritul dezabuzat al gînditorilor ? În orice caz, revanşa „metecului" a fost spectaculoasă şi el a fost primul şi cel mai surprins !

La începutul anilor 90, Cioran a fost atins de necruţătoarea şi umilitoarea boală a lui Alzheimer, care-l va şi doborî, pe 20 iunie 1995, la cîteva luni doar după vechiul său prieten Eugène Ionesco. Amîndoi se odihnesc în cimitirul parizian Montparnasse.

II.

Din Carpați pe malul Senei. Continuitate, convergențe, sfîrtecări

Temele recurente

Considerăm că o mică entorsă la stilul obişnuit al monografiilor se impune de la sine în cazul lui Cioran. Inutil să-i tratăm fiecare carte ca pe o entitate distinctă, căci aceleaşi teme le structurează de la început pînă la sfîrşit. „Viziunea mea asupra lucrurilor nu s-a schimbat fundamental ; ceea ce s-a schimbat cu siguranță e tonul. Fondul unei gîndiri se modifică greu, dar turnura, aparența, ritmul suferă o metamorfoză" (EA, p. 1627), şi aceasta tot mai concentrată odată cu trecerea la

limba franceză.

Desigur, vîrsta şi lecturile aduc şi gîndirii un plus de gravitate şi de detaşare în acelaşi timp. Totuşi, fundamentele subzistă, de aceea ni se pare mai potrivită o abordare tematică, însă cu o analiză diferențiată a stilului în scrierile româneşti, în raport cu cele franțuzeşti.

Din rațiuni de structurare şi clarificare, le vom privi ca ținînd de două mari cîmpuri semantice – divinul şi umanul – deşi interferențele sunt permanente şi multiple.

Fantoma Esenței

Cufundarea în Dumnezeu

Oricare ar fi perspectiva adoptată în abordarea operei cioraniene, nu putem să nu constatăm că Dumnezeu e figura supremă care îl bîntuie de la început pînă la sfîrşit şi care subordonează toate celelalte chipuri ale des-cîntării universale ce a polarizat îndelung atenția acestui « aristocrat al îndoielii »[23] şi care nu e, în fapt, decît reflexia la nivelul societății a unei imense decepții personale.

Asemenea multor gînditori moderni, Cioran pleacă în lupta împotriva religiei, în general şi a creştinismului, în special, păstrînd însă ideea implicită că revelația religioasă, chiar şi atenuată, îi filtrează angoasa şi îi îndulceşte nihilismul[24]. Dacă asupra unor chestiuni cum ar fi *instituția religioasă, credința, păcatul originar, răul* sau *libertate*a, contaminarea lecturilor sau a unui anume orizont de aşteptare se face simțită, timbrul său original răsună inconfundabil în ceea ce priveşte raporturile sale cu *Iisus*, cu *suferința*, cu *Timpul*, cu *omul*...

Simțim, la o lectură mai atentă, că absența credinței la Cioran poate fi mai degrabă pusă pe seama unui deficit de admirație decît a lipsei de apetență pentru transcendență, ca şi a unei dorințe de posesie contrariate. Îl iubeşte, îl detestă, îl

imploră sau îl batjocoreşte pe Dumnezeu atît timp cît Acesta îi aparţine, atît timp cît îl poate circumscrie prin spiritul său polemic; dar dacă teologia oferă oricui şanse egale de 'apropriere', dacă Dumnezeu a devenit " o demenţă permisă, oficială " (LS), atunci preferă să stea pe margine şi să muşte neîncetat, cu ciudă. Ideea de Dumnezeu se răsuflă în platitudinea unanimismului contemporan, iar acest concept surmenat încetează să mai fie principiu distrugător sau salvator. " E ciudat cît te poate obosi ideea de Dumnezeu ! " (AG), exclamă cu ipocrizie Cioran, ştiind prea bine că, pentru el cel puţin, nu există afirmaţie sau negaţie care să nu se raporteze la El, sau chin mai 'onorabil' decît cel al confruntării cu divinul.

Cititorii lui Cioran şi chiar prietenii săi cei mai apropiaţi şi mai subtili depun armele cînd e vorba să definească relaţia gînditorului cu Dumnezeu, sau îl plîng pentru că şi-a dorit atît de mult să creadă fără să reuşească. De fapt, credem că aceasta e o falsă dezbatere, întrucît Cioran şi-a exprimat răspicat şi în repetate rînduri poziţia sa ambivalentă (nu întîmplător evităm termenul 'ambiguu'). Apoi, dacă analizăm bine lucrurile, rămînem cu senzaţia că, eludînd problema lui *a crede* sau *a nu crede*, a privilegiat-o pe cea infinit superioară a *fiinţării*. Într-adevăr, Cioran nu e credincios, dar *a crede* în El nu înseamnă, oare, a-L recunoaşte ca alteritate, a percepe naşterea ca pe o izolare şi a începe dureroasa căutare a întoarcerii prin moarte ? Cioran merge mult mai departe, în felul său : " *sunt* în Dumnezeu fară a *crede* în el " (AG) ! E aici o mărturisire simplă şi transparentă, care nu mai apare în scrierile cioraniene sub această formă, dar e limpede că, pentru el, religiosul nu poate fi o problemă de conţinut, ci doar una de intensitate. Totul se explică prin această prismă, şi extazurile – muzicale sau altele –, ca şi ura sau disprețul duse la limita cea mai de jos, care-i dezvăluie calea negativă către Dumnezeu, toate aceste extreme apropiindu-l de El, " căci nu putem participa la divin decît în măsura în care părăsim natura " (AG).

Cioran nu contestă divinitatea, anatemele sale sunt îndreptate împotriva teologiei [această " versiune atee a

credinței ” (LS)] şi a Bisericii – care sufocă prezența divină înconjurîndu-se de un aparat dogmatic greoi şi făcînd comuniunea directă accesorie sau chiar suspectă. Celelalte vituperări, care îl agresează ‘personal’ pe Dumnezeu, sunt mai degrabă expresia unei tactici de îndrăgostit sfios şi timorat. Se serveşte adesea de ele pentru a-şi conjura angoasa structurală şi atunci se întîmplă, uneori, ca un detaliu original să-i facă, provizoriu, ironia instabilă şi jucăuşă, incapabilă de a se mulțumi cu o singură perspectivă, fie ea şi divină. Ambiția vertiginoasă de a îmbrățişa toate mişcările universale, de a le explora înainte, în timpul şi după Creație, îl incită pe lucifericul Cioran să nu se mai mulțumească cu prima chemare a şarpelui, ci să-i adauge o a doua – uitarea şi încă una, supremă provocare, a cărei insolență ludică e dublată de un simplu semn de întrebare : ” A doua tentație a şarpelui : să pierzi amintirea paradisului […]. Marea tentație : să vezi lumea prin ochii şarpelui ? ” (CA)

Prea multe secole de laude sau erezii au trecut peste Dumnezeu, gîndeşte Cioran, pentru ca El să-şi mai poată păstra forța de seducție. A devenit timid, moderat, ecumenic. Pentru rarele minți dotate, ca Nietzsche mai înainte, cu o suspiciune suficient de pătrunzătoare, discreditarea ce atinge credința în Dumnezeul creştin apare ca cel mai mare eveniment al epocii moderne, trezind o veche întrebare ce răsună şi în spiritul lui Cioran : “ şi dacă însuşi Dumnezeu s-ar revela ca cea mai durabilă minciună a noastră ? ”[25] Biserica L-a preschimbat într-un concept răsuflat, care nu supraviețuieşte decît prin majusculă, fără să mai cutremure pe nimeni prin intensitatea mîniilor sale (ca în Vechiul Testament) sau să mai suscite elanuri de fuziune totală, sau de căutare a revelației prin parabole enigmatice.

Dacă atitudinea religioasă modernă se mai înrudeşte cu nihilismul, nu mai e vorba de nihilismul metafizic al gnosticilor, de exemplu, ci de unul « anti-metafizic »[26], substituind sferei valorilor care legitima constituirea sistemului acest sistem însuşi, adică lumea imanentă, din care transcendența a fost

alungată pe motiv de ineficacitate. Cele două nihilisme nu au în comun decît voința de a demonta Biblia şi, în prelungire, creştinismul. Încetînd a mai fi sursă de energie vitală şi de creativitate, nihilismul nu mai antrenează decît o eliberare în neantul indeterminismului, neant în care Dumnezeu nu mai vibrează, căci "nimicnicia lumii e privată de suflul divin " (LS). Instituțiile religioase forțează rolul de intermediere între imanent şi transcendent, neglijînd faptul că "Actul infinit care e Dumnezeu încheie direct actul de cunoaştere a inteligenței umane în condiția sa creată "[27], deturnînd astfel sensul comuniunii.

Deplîngerea cioraniană a alterării moderne a parusiei îmbracă accente inedite, deşi aminteşte de cea a lui Léon Bloy[28]. Pentru el, flecăreala în jurul « morții lui Dumnezeu » ratifică, pur şi simplu, certificatul de deces al creştinismului (DR). Parusia defineşte o aşteptare spirituală a eliberării de răul temporal şi a venirii Ființei ca plenitudine ; or, 'moartea' lui Dumnezeu afectează astăzi însăşi substanța acestui fenomen, speculația asupra absolutului degenerînd într-o banalizare terminologică şi o explicație a divinității ca operă umană.

Deci, Dumnezeu decade pentru că "nimeni nu mai moare din cauza Lui " (NN), ca urmare a unei îndobitociri antropomorfice. Umanizată începînd cu finele secolului al XVI-lea, Biserica nu mai produce decît schisme ridicole, sfinți de rangul doi, anateme fără sens, resimțind din plin absența unui 'nebun', care poate n-ar salva-o, dar ar precipita-o cel puțin într-un "alt abis" (SA).

Dumnezeu se stinge prin edulcorare şi aseptizare, moare prin antropomorfismul excesiv, care ne face să-i privim eventuala dispariție ca logică ; dacă şi El a avut un început, în mod fatal trebuie să-şi înfrunte sfîrşitul. Cioran îl ucide în felul său:

> "Vrem să *inaugurăm* lumea noastră pentru că cea a lui Dumnezeu se apropie de sfîrşit… Lumea *sa* nu a fost o aparență sau o iluzie, ci o realitate. Ea *a fost*. Şi iată de ce

> trebuie să moară. Iar El trebuie să tragă consecinţele începutului ei." (CA)

Dezvoltarea teologiei l-a umanizat, deci, pe Dumnezeu, care poartă stigmatele timpului nostru; după ce i-am atribuit toate defectele noastre, l-am dezgolit de atributele sale ca persoană şi l-am transformat într-un Absent universal. Apoi, repezindu-ne să-l salvăm, voind să-l debarasăm de hiperbola în care se sufoca, n-am făcut decît să facilităm priza invidiei umane asupra Lui ; "voind să reparăm o eroare majoră, am distrus singura eroare prețioasă" (LS).

Cioran e neconsolat de inserția fenomenului religios în istorie şi de îngroparea funcției sale originare operată de instituția creştină. Cum « să venerezi un Dumnezeu evoluat, la modă ? » (IE) Spaima de Judecata de Apoi a făcut eternitatea să cadă în timp, providența în imanent, iar posibilul în flagelul succesiunii istorice. Nu mai avem curajul saltului individual 'dincolo', rămînem agățați de mediația colectivă. "Teologia este negarea lui Dumnezeu" (LS), denunță Cioran, indignat de nevoia instituțională de a căuta argumente pentru a-l dovedi existența ! Bolnavi de absența lui Unu, ne dăm seama că " 'moartea' sa l-a aşezat în acest *între* "[29], care nu mai e locul de manifestare a divinității imaginat de mistici, ci 'vizualizarea' neputinței unui Dumnezeu înțepenit. Religia modernă a ucis misterul şi a operat o sciziune, ce face ca, în loc să se deschidă asupra unei cunoaşteri subiective în Dumnezeu, intuiția intelectivă a omului să se deschidă asupra unei conştiințe a obiectivității lumii. Această consecință extremă a separării de Dumnezeu, resimțită ca o ruptură interioară, ca o " fractură în ființă"[30], face din creştinism o "religie a ieşirii din religie"[31]. Subordonîndu-şi instituțiile temporalității, aceasta "boicotează credința" (SA), afirmă Cioran, revoltat de deposedarea ontologică, tradusă într-un raport de negativitate al omului față de el însuşi. Cu toate acestea, credem că, dacă ar fi cunoscut-o, Cioran ar fi acceptat definiția pe care Bernard Bro o dă credinței : "virtutea imperfecțiunilor"[32], adică a trecerii, a exilului,

a decepţiilor, a crizelor, a deziluziilor, a salturilor – exact pansamentul pe care gînditorul român îl caută în religie, fără să ştie dacă l-a găsit. Dar, în mod evident, familia spirituală a lui Cioran e mai degrabă cea a lui Nietzsche şi al său "Nu te priveşte dacă te iubesc"[33], impertinenţă adresată unui Dumnezeu care iubeşte oamenii prin dragoste contractuală, condiţionată de credinţa lor în El.

Sensibilitatea cioraniană mai identifică o altă ratare consecutivă : cea a culturii, care nu mai atinge eternul. Se întîlneşte în acest punct cu Drewermann[34], dar şi, înaintea lui şi mult mai dureros, cu Berdiaev : "Cultura, în esenţa sa cea mai adîncă şi în semnificaţia sa religioasă e un imens eşec "[35]. Este eşecul creaţiei umane, contradictorie în natura sa – ţintele îi sunt simbolice, dar rezultatele concrete. Dar e şi pandant al paradoxului creaţiei divine, aşa cum o concepe Cioran : divină, fiindcă emană de la El, defectuoasă, pentru că existenţa purcede dintr-un păcat şi din lacune. Dumnezeu, ca perfecţiune absolută, n-ar fi trebuit să creeze ![36] De aici şi sentimentul de lipsă, de neîmplinire, pe care instituţia creştină nu-l poate vindeca. Ea "se fisurează ca o locuinţă dezafectată »[37] şi Cioran se îndepărtează de pieirea acestei spiritualităţi, prea promptă în a se prezenta ca universală.

Atent la singularizare, dar şi mîndru să împărtăşească o noua repulsie, Cioran se prevalează de înrudirea sa cu alte două mari spirite moderne, Shakespeare şi Hölderlin, care "au trecut pe lîngă creştinism" (IE), unul ignorînd zeii, celălalt reînviindu-i pe cei ai Greciei. Şi totuşi, aceşti precursori în indiferenţă sau regrete nu l-au învăţat să-şi domolească nemulţumirea, dimpotrivă, Cioran consideră şi el că "a-l pune pe zeu la încercare e unul din cele mai subtile compromisuri ce se pot imagina între pietate şi libertate de spirit."[38]

Mai mult, creştinismul suferă şi el alterările timpului pe care l-a instaurat ; virulenţa combativă a profeţilor Vechiului Testament a fost înlocuită cu "sfintele uleiuri dormitive" (BI) ale evangheliştilor Noului Testament. Pentru că favorizează moliciunea spiritului, nemaiconstrîngîndu-l la interogaţii

incomode, nemaifecundînd inteligențele şi nemaisuscitînd crize benefice, creştinismul suportă condamnarea fără apel a lui Cioran [“E depăşit ; deja căscăm pe Cruce” (IE)], pe care îl revoltă mitologia compensatorie şi castratoare de vise, simbolurile căzute în uz curent, nedreptatea generalizată, care nu mai face pe nimeni să ridice pumnul spre cer, pentru că “sinistrul a învins sublimul” (LS)

Un alt aspect discutabil al acestei religii ar fi problema *imortalității*, în care Cioran găseşte un nou prilej de formulare a unui paradox usturător : ”În creştinism, omul nu se naşte nemuritor, ci moare nemuritor” (CA). În aşteptarea morții şi a Judecății de Apoi, care îi va dezvălui că sufletul său e de esență nemuritoare şi, în acelaşi timp, că pelerinajul său terestru nu va fi fost decît expierea păcatului originar, creştinul se cufundă în “orgasmul remuşcării” (IE). Cioran e convins că religia creştină ignoră dragostea şi nu cunoaşte decît ersatz-ul indulgenței, “care e mai degrabă aluzie la dragoste decît dragoste propriu-zisă” (CD). La acelaşi lucru se referă şi Nietzsche cînd pretinde că, în ciuda doctrinei dezinteresului şi a iubirii, influența istorică a creştinismului se reduce la “intensificarea egoismului”[39] prin credința într-o nemurire individuală.

Prea puțin bîntuit de nevoia de adevăr, obnubilat de suportul material al simbolurilor, creştinul, în viziunea lui Cioran, îşi întreține conflictele interioare, se priveşte suferind cu complezență şi « jubileaza în jurul Crucii »[40], care-i apare ca prețul plătit pentru ofensa adusă lui Dumnezeu. Acest sacrificiu al Salvatorului care răscumpără păcatul omului şi anulează dezordinea pe care a provocat-o ține de “teoria satisfacției”[41].

Iată-ne în plin univers juridic şi tocmai în această interpretare legalistă a Mîntuirii, prin care transpare un fel de egoism transcendent, vede Cioran marea slăbiciune a creştinismului. Crucea e un simbol echivoc ; omul începe prin a ucide ceea ce îl ajută să trăiască pentru ca apoi să adore ceea ce a ucis, tîrîind astfel o dureroasă şi nevindecabilă

culpabilitate. Teologia creştină a Mîntuirii este o gangrenă ce transformă ceea ce ar fi trebuit să fie o religie a libertății şi bucuriei de a trăi într-un "sistem masochist de opresiune a sinelui şi de teorii sadice ale sacrificiului"[42].

Să amintim că şi nihiliştii ruşi (de care Cioran se apropie adesea), în special Cernîşevski, considerau că trebuie mai întîi demistificată ideea de sacrificiu, ea singură fiind deja suficientă pentru a justifica ruptura lor cu viziunea creştină a lumii. Toți nihiliştii au avut de furcă cu Dumnezeu, ruşii mai ales, ale căror rădăcini se pierd în adîncimi nebănuite. Fără a-i urma pînă la capătul tentativei lor nebuneşti, Cioran a fost cu siguranță fascinat de acea radicalitate a voinței de a cuprinde tot şi i-a păstrat urmele în grija meticuloasă, vizibilă în decorticările sale, precum şi în constantele suprapuneri de adevăruri contradictorii. Cum nici unul din ele nu-i apare ca absolut, de ce să nu le exploreze pe rînd, pînă la capăt ?

Dacă Cioran face din elementul judiciar al creştinismului punctul forte al rechizitoriului său e mai cu seamă fiindcă Judecata de Apoi i se pare o idee ciudată şi ininteligibilă, imaginată de "o divinitate fără scrupule care a făcut din teroare aliatul său" (LS). Acelaşi raționament se răsfrînge şi asupra noțiunii complementare ce decurge din Judecată, anume infernul. După Berdiaev, pe care gîndirea lui Cioran îl întîlneşte din nou, perspectiva infernului ne lipseşte viața spirituală de orice urmă de demnitate, căci o aşează sub semnul unei spaime perpetue. Gheena e o construcție hidoasă şi morbidă nu numai prin sancțiunea neiertătoare a ființei umane pe care o implică, ci mai ales prin faptul că existența ei ne dă voie să ne temem că Dumnezeu nu triumfă definitiv asupra Răului. Sau că se plictisea în adîncul tăcerii sale eterne şi a hotărît să se joace de-a crima şi pedeapsa unei marionete – omul.

În problema Răului şi a libertății, Cioran se îndepărtează de Berdiaev (care îşi fundamentează teodiceea pe frumusețea creației umane, în vreme ce gînditorul român afirmă că în calitate de « creatură, noi nu putem crea nimic »,

LL) pentru a se apropia de Şestov, mai sensibil la prezența greu tolerabilă a răului în lumea ieşită din Dumnezeu. Că omul nu e natural înclinat spre bine e incontestabil, - Iehova însuşi o mărturiseşte : ”Am socotit să nu mai blestem pământul pentru faptele omului, pentru că cugetul inimii omului se pleacă la rău din tinerețile lui [...]” (Facerea 8:21), iar Eclesiastul o întăreşte: “[...] inima oamenilor este plină de răutate şi nebunia în inima lor dăinuieşte toată viața lor […]” (9:3).

Biserica creştină nu a făcut acest efort de imaginație şi s-a angajat pe un drum al eschivei, forțînd viziunea vieții ca o infirmitate a lui Dumnezeu care, nemaivrînd să rămînă închis în sine, “se abate de la condiția sa şi participă la rău”. (AG) Exigența coerenței logice e maltratată în orice teodicee, pentru că nici una nu poate afirma în acelaşi timp cele trei propoziții care se contrazic : Dumnezeu e atotputernic ; Dumnezeu e bun ; răul există. Între condamnare, lamentație şi ocultare, diferitele poziții teologice au încercat să rezolve dilema.

La nivelul mitului, mai întîi, aşa cum precizează Paul Ricoeur[43], ambivalența sacrului absoarbe şi latura luminoasă şi pe cea tenebroasă a condiției umane. E şi poziția lui Mircea Eliade, sau a lui Rudolf Otto, pentru care toate marile povestiri despre origini încorporează experiența răului. În stadiul Gnozei, speculația asupra răului atinge un grad tragic căruia sfîntul Augustin îi aduce un răspuns şi deplasează problema, care va constitui unul din fundamentele principale ale gîndirii occidentale. Pe scurt, Augustin neagă orice substanțialitate răului, în virtutea rațiunii filosofice înseşi care face că a gîndi « ființa » înseamnă a gîndi « unu », deci « bine ». În schimb, pe lîngă o nouă accepțiune a *neantului*, aceea de *ex nihilo*, izvorîtă din ideea de creație totală, fără rest, sfîntul Augustin propune un alt concept negativ, diaforic, cel al unei “distanțe ontice între creator şi creatură, care permite să vorbim despre *deficiența* creatului ca atare”[44]. Nuanța este extrem de importantă pentru că, de aici înainte, liberul arbitru al omului fiind luat în considerare, problematica răului trece pe alt plan, de la ontologie la morală, al cărei corolar e viziunea penală a

creştinismului, care susţine că nici un suflet nu e pedepsit pe nedrept. Şi tot din nevoia de coerenţă internă, a trebuit să i se dea păcatului o dimensiune supra-individuală, generică, de « păcat originar », căreia Pelagius (şi, în urma lui, Cioran) îi va opune libertatea responsabilităţii individuale.

Atestare a răului, suferinţa ne confruntă cu o problemă insolubilă, pe care doar paradoxul o poate, cumva, circumscrie : "Răul nu e compatibil decît cu un Dumnezeu…laic" (AG). Care din doi e responsabil – omul, pentru că a păcătuit exercitîndu-şi liberul arbitru, sau Dumnezeu ? După Cioran, omul e prea mic şi prea slab ca să ştie ce să facă cu libertatea[45] sau ca să o merite, iar aceasta e "un principiu etic de esenţă demoniacă" (CA) – dreptul la diferenţă, la pluralitate permiţînd interogarea ironică a absolutului şi postulînd fărîmiţarea acestuia în adevăruri provizorii. Răul îi apare ca un scandal pentru Dumnezeu, căruia îi revine responsabilitatea integrală a acestei remuşcări metafizice, a acestei tulburări etice în marginea vieţii, a acestei poveri de culpabilitate universală ce ne apasă, deşi nu ştim ce greşeală expiem.

Berdiaev desfăşoară o adevărată măiestrie speculativă întru izolarea lui Dumnezeu de sursa răului, iar teoria sa despre "libertatea increată"[46] (noţiune pe care o preia de la Jacob Böhme) încearcă să-l inocenteze pe Dumnezeu, decretînd că răul este complet iraţional, inaccesibil şi inexplicabil, într-un fel anterior şi exterior divinităţii, deoarece se raportează la neant : "Dumnezeu e atotputernic în raport cu fiinţa, dar nu în raport cu neantul, cu libertatea ; iată de ce răul există"[47]. Ideea nu e străină teologiei ortodoxe române, care discerne în fiinţă dubla virtualitate a lui *da* şi a lui *nu*, *nu* avîndu-şi originea în ne-fiinţă şi făcînd astfel posibilă alternativa răului, după cum afirma părintele Galeriu[48]. *Libertăţii increate* Cioran îi opune un fel de *libertate derivată*, al cărei punct de plecare ar fi radierea ideii de păcat din conştiinţa umană, şi al cărei scop este "eliberarea de Dumnezeu" (CA). Să nu ai nici o nelinişte etică, nici o gjijă a răului universal e limita libertăţii morale a omului, care-l stînjeneşte pe orice gînditor prin imposibila sa conciliere cu

omnipotența divină. A fugi de Dumnezeu în numele libertății înseamnă a-i trezi mînia, căci libertatea este revoltă împotriva ordinii instituite de El. De altfel, se grăbeşte să precizeze Cioran, libertatea primă pretinde ca şi condiție de manifestare vidul, căruia îi sucombă din lipsă de fundamente autentice : "cu cît va fi mai completă, cu atît va induce mai mult în eroare, pentru că totul o amenință, inclusiv principiul din care emană" (IU).

Teama de libertate, demonizarea ei, cunoaşterea necesară sunt tot atîtea idei pe care Cioran le împarte cu Şestov[49] şi care sunt inspirate de o anume viziune a *păcatului originar* şi a *Căderii*. Rezumată aşa cum a atins sensibilitatea cioraniană, această viziune ar suna astfel : omul se teme de libertate, prin urmare caută cunoaşterea fiindcă aspiră la o autoritate, dar cunoaşterea binelui şi răului e interpretată ca o cădere ["Tragedia omului e cunoaşterea" (CC), sau "a şti e un flagel" (CD)], căci distincțiile pe care le implică permit detaşarea de Dumnezeu şi, drept consecință, expulzarea din Paradis. Pentru Cioran, Dumnezeu nu poate "face ca ceea ce a fost să nu fi fost", potrivit frumoasei formule pe care Berdiaev i-o atribuie lui Şestov ; impertinența spiritului liber veghează, astfel încît, "oricît ne-am apropia de paradis, ironia vine să ne îndepărteze de el" (IE), pentru a ne arunca în afara duratei moarte a eternității, ridiculizînd subțirimea ideii de fericire imemorială. Spiritul răului echivalează cu pierderea inocenței decurgînd din curiozitatea ce a provocat căderea, ambele forțe prezente în acel moment fiind sensibil egale în fața responsabilității[50].

Pînă aici, nu e nimic original ; Cioran concepe, însă, în alt mod fructul Arborelui : acesta nu ar induce cunoaşterea binelui şi a răului, ci a lui Dumnezeu. Sau, cel puțin, gîndirea unei esențe (gîndirea fiind însă cea a începutului, eliberatoare, nu prejudecata şi obstacolul ce va deveni ulterior), pe care nu o aveam înainte : « În paradis, nimeni nu se preocupa de El. Căderea, doar ea a făcut să se nască această stranie

curiozitate. Fără *greşeală*, nu ar fi existat conştiinţa existenţei divine. De aceea, rareori îl vom găsi pe Dumnezeu într-o conştiinţă care ignoră chinurile *păcatului*." (LS) În orice caz, îi apare evident lui Cioran că omul nu voia să-l egaleze pe Dumnezeu prin nemurire, drept pentru care nu acorda nici un interes Copacului vieţii, ceea ce nu i-a scăpat Creatorului care, ironizînd predictibilitatea umană, nu-i interzisese nici măcar accesul la el : **"de ce să te temi de nemurirea unui *ignorant* ?" (CT**) Subînţelesul formulei permite seducătoare teorii asupra opţiunii divine : de ce, la urma urmei, cunoaşterea unui *muritor* ar fi mai redutabilă decît o rivalitate în eternitate ? Ce e atît de teribil în perspectiva discernămîntului unei fiinţe al cărei destin trecător garantează oricum păstrarea secretului în moarte ? Cert e că ideea tradiţională de păcat şi seducătoarea formulă leibniziano-voltairiană asupra celei mai bune lumi posibile sunt grav atinse, Cioran atribuindu-i Creatorului eroarea de a fi ales « între infinitele posibilităţi de a fi pe cea mai puţin divină ». (CA)

Recunoscînd păcatului originar 'meritul' de a conferi un sens creştinismului, Cioran consideră că povestea Căderii din *Facere* e un text capital, materie primă pentru reflecţie şi, adesea, pentru supralicitare. În calitate de "teolog ateu" (CA), îi mărturiseşte Estherei Selingson că nu crede în păcatul originar în maniera creştină – cea a unei transgresiuni primitive -, deoarece, în viziunea sa, natura umană era coruptă, tarată, viciată în germene. Omul suferă de acest stigmat din naştere, ca de o boală "înscrisă în însăşi esenţa noastră : dereglare primordială, calamitate afectînd deopotrivă pe cel bun şi pe cel rău" (EA) ; dar, revine Cioran, din nou contradictoriu, "păcatul e pedeapsa pentru această suferinţă. Sau, mai mult : păcatul e o autopedeapsă pentru suferinţă ! " (CA) Pentru a se ridica orgolios împotriva lui Dumnezeu, gînditorul îi concede omului liberul arbitru, instituindu-l stăpîn voluntar al mîntuirii sale ; dacă nu reuşeşte e pentru că nu a vrut să devină pur, nu pentru că n-ar fi ţinut între mîini, o dată măcar, cheia paradisului !

Desigur, volutele gîndirii sale neregulate îl aduc repede

pe Cioran la supoziții contrare. În acest dezastru originar, omul nu se face vinovat de nimic. Dumnezeu e responsabil, asta pare să ne indice schița cosmogoniei cioraniene. E vagă, descusută, adesea eliptică ; plutesc prin ea particule taoiste, gnostice, kabbalistice şi amprente foarte personale. “La început a fost Amurgul” (AG), declara cel pentru care lumina ar fi fost un impediment major la pervertirea lumească. Scuza creației e deci clar-obscurul neantului. În funcție de stările sale, Cioran pune bazele unei escalade a exasperării divine. Uneori i se pare că purcedem dintr-un plictis al lui Dumnezeu, avînd drept unică rațiune de a exista să-l “*distrăm* pe Creator” (AG), alteori, dintr-o micşorare voluntară, dintr-o restrîngere a spațiului vital divin (aşa cum indică conceptul de « Tzintzoum » al Kabbalei), pentru a lua loc în această « gaură ». Sau, din întîmplare, profitînd de o lacună, de o scăpare în vigilența eternă : ”Un moment de neatenție, de infirmitate în sînul Nimicului : larvele au şi profitat de el […] ” (TD). În fine, disperare sau nebunie divine, lumea s-ar datora unui zeu sfîşiat de necesitatea imperfecțiunii : “Originea lumii e un delir cosmic” (CA) care îşi ia ca spațiu de desfăşurare paradisul.

Menționarea, chiar şi ironică, a freneziei imaginative divine ne permite să-l situăm pe Cioran mai degrabă în familia poetico-insurecțională a unui Duns Scot sau a unui Şestov decît în cea pur intelectualistă a lui Platon sau Toma d’Aquino. Primii văd în Dumnezeu libertatea supremă, suma tuturor posibililor, care se opune imperiului necesității şi determinării, în vreme ce pentru ceilalți, se supune şi El legii cauzalității, precum şi categoriilor (adevăr, bine, frumos) pe care le-a creat. Sau, mai bine, ar trebui să inventăm pentru Cioran o 'zonă' specială (în care ar intra, ce-i drept, şi mulți alții), cea a spiritelor religioase fără religie, pe care Cioran le defineşte cu ajutorul unei sintagme aproape intraductibile, pe care doar concizia englezei o permite, cea a « *would-have-been believers* »[51], a credincioşilor care ar fi putut fi.

Dacă credința hrăneşte iluzia, dacă ea cere demență, cum spune Şestov (în *Speculație şi revelație*) şi dacă ea e

afirmarea unui conflict, a unui paradox, atunci îl putem considera pe Cioran *credincios*. O recunoaşte o singură dată, după ştiinţa noastră, şi o face, evident, pe calea indirectă a transparenţei interogativ-negative, care nu înşeală însă : “Ce ajutor poate aduce religia unui credincios dezamăgit şi de Dumnezeu şi de Diavol ? ” (SA) A te gîndi la El fără milă, a-L uza, a-L chinui pentru a-l păstra integritatea e un semn de vitalitate spirituală care n-ar putea veni decît dintr-un permanent « dezacord cu Dumnezeu » (LS). Spiritul lui Cioran e prea sinuos pentru a rămîne definitiv creştin sau anti-creştin ; paradoxul îi deschide încă o dată poarta salvatoare :

> “Nu e suficient să ai credinţă ; mai trebuie s-o şi suporţi ca pe un blestem, să vezi în Dumnezeu un călău, un monstru şi să-l iubeşti totuşi proiectînd în el toată neomenia de care dispui, la care visezi… ” (IE)

Şi, pentru a nu face nimic la fel ca alţii, ura iubitoare a lui Cioran pentru divinitate se amestecă cu o urmă de relativism ludic decelabil în ortodoxia română. Revelaţia lui “totul e joc” îşi pune amprenta evidenţei asupra nestării noastre în fiinţă, antidot al cauzalităţii şi al nostalgiei. Admiţînd o dată pentru totdeauna derizoriul condiţiei noastre, Cioran se preface că aderă la iluzie, fandează, recurge la eleganţa ironică sau la auto-persiflaj, pentru a-şi masca rănile descoperindu-şi, totodată, oroarea de dependenţă. Şi se foloseşte de strategia subversivă a anticlimax-ului pentru a nega un ascendent pe care îl ştie de neclintit, murdărindu-l de cotidian : ”Dintotdeauna, Dumnezeu a ales totul pentru noi, inclusiv cravatele.” (SA) Ca în replică, filosoful Constantin Noica, prietenul îndepărtat, exclamă : “O, ce bine că Dumnezeu nu există cu necesitate. […] Ne jucăm. Nu trebuie să se întîmple nimic cu adevărat.”[52]

Aşa e şi cu credinţa lui Cioran : crede în Dumnezeu *ca şi cum* El ar exista.

La umbra sfintelor

Interogația cioraniană a divinității continuă printr-o problematică ce a fost mereu în centrul gîndirii sale, şi anume mistica.

Experiențele şi mărturiile figurilor care îl fascinează (Tereza de Avila, Catarina de Sienna, Catherine Emmrich, Angela de Foligno, sau Maître Eckhart, Ioan al Crucii, Suso, Tauler) capătă pentru Cioran sensul unei irumperi a plenitudinii eterne în continuitatea timpului. Ce anume au ei în comun cu el ? *Extaz* şi *paradox* ar fi cuvintele-cheie, alături de *voluptate a suferinței*, sete de putere, frenezie vicioasă, îndoială şi *acedia*, *melancolie muzicală* şi *teorie a lacrimilor*. Şi mai ales, atracția intelectuală pentru o mişcare ascensională de pozitivare a neantului, pentru vertijul imposibilei comuniuni, pentru extenuarea lui Dumnezeu într-un mister niciodată pătruns - asumat de teologia negativă.

În ciuda nenumăratelor dezmințiri pe care le oferă opera acestui "mistic care se refuză" (TD), împărtăşim opinia lui Jean d'Ormesson, care vede în Cioran "un mistic răsturnat, un mistic paradoxal"[53]. Ca de obicei, gînditorul îşi rafinează analizele şi îşi continuă introspecțiile servindu-se de fragilul ecran al obiectivității critice (ca atunci cînd îl evocă pe Michaux în termeni de « mistic autentic şi totuşi mistic neîmplinit »[54], evocare ce i se potriveşte perfect lui însuşi). Dumnezeu rămîne elementul perturbator al existenței sale, chiar dacă îl descoperă în adîncuri, dincolo de înverşunarea contestației.

Gînditorul stabileşte o relație de sinonimie între *mistică* şi *extaz*, şi asta în perfectă cunoştință de cauză, căci lui însuşi i-a fost dat să traverseze patru din aceste experiențe extreme, între 1920 şi 1927. Era în perioada de descumpănire şi vulnerabilitate majore provocate de o insomnie aproape totală, care-l făcea să rătăcească noaptea pe străzile Sibiului. Nu şi-a revenit niciodată complet din această experiență ce i-a confirmat convingerea că totul e neant:

> "În orice caz, am trăit momente în care eşti dus dincolo de aparențe. Un freamăt imediat te cuprinde fără nici o pregătire prealabilă. Ființa se află scufundată într-o plenitudine extraordinară, sau mai degrabă, într-un vid triumfător. A fost o experiență capitală, revelația directă a inanității oricărui lucru. Aceste cîteva iluminări m-au deschis către cunoaşterea fericirii supreme de care vorbesc misticii. În afara acestei fericiri la care nu suntem invitați decît prea arareori, nimic nu există cu adevărat, trăim în regatul umbrelor. Oricum, nu revii niciodată acelaşi din paradis sau din infern."[55]

Întoarcerea în regatul umbrelor este mutilantă. Te simți respins de Dumnezeu, exclus de la fericire şi te scufunzi fie în *acedia* - acel spleen religios pe care l-au cunoscut majoritatea misticilor -, fie în clarviziune (luciditate ?), pe care vidul întrevăzut o transformă în cunoaştere.

Acedia tradițională este o formă specială, stranie de "plictis *în* Dumnezeu"(LS), de ariditate interioară consecutivă unui prea-plin de divinitate, unei sațietăți maladive a sufletului pentru care toate sunt îngrozitor de fade. Dar aceasta se petrece încă *în* Dumnezeu, în timp ce *acedia* modernă apare dintr-o spaimă *în fața* unui Dumnezeu "slab şi părăsit" (LS). Misticii şi sfinții au ştiut să se trezească din această torpoare impusă sufletului de către corp; a-i ceda ar fi însemnat a se condamna la moarte. Dar foarte adesea, la Cioran, ai senzația aproape fizică a abandonului sau a acelei "afonii spirituale" de care vorbeşte Starobinski[56], tristețe soporifică ce stinge vocea interioară şi afundă ființa întreagă într-o oboseală, o epuizare care o fac să-şi piardă încrederea în salvare. E acel ultim grad al conştiinței "misticului fără absolut"[57], pe care Cioran pretinde că l-a atins, epuizînd universul într-o clipă şi supraviețuindu-i. Dar acest freamăt de ireparabil, deşi teribil de orgolios, nu putea conveni blestemului cioranian al neîmplinirii, întrucît extazul este o ieşire. Există, în mistică, o infinită suferință, dar nu există tragedie. Decît dacă vrei s-o identifici cu orice preț la unii mistici 'atipici', ca sfînta Tereza - "patroană a Spaniei şi a

mea" (CA), excesivă pînă la a se mărturisi decepționată în iubirea sa divină de un cer prea îngust şi un infinit prea accesibil ! Acest chip răscolit al marilor mistici pradă chinurilor unei îndoieli explozive - asupra lui Dumnezeu, a eficacității rugăciunii, a tot - l-a sedus pe Cioran pînă la a-l face să spună că mistica e în mod necesar o ieşire din scepticism[58].

Dacă i s-a întîmplat lui Cioran să se regăsească în aventura mistică sau, cel puțin, să o înțeleagă, e şi pentru că aceasta se stabileşte pe un mod conflictual. Misticul nu e nici pe departe o ființă moale, deficientă, pasivă, ci un nesupus prin vocație, un neînfrînat care îndrăzneşte saltul în sus, îl atacă frontal pe Dumnezeu şi se apropie de cer "*tremurînd*" (IE). Această exigență, asociată cu talentul şi stilul lor, cu refuzul oricărei ingerințe autoritare în raporturile lor cu Dumnezeu, i-au făcut suspecți în ochii Bisericii. Au fost adesea tratați drept eretici pentru că se lipseau de intermediari umani şi pentru că prea tulburau credința oficială, derutînd-o prin acea "scurgere către sine" (DR). În setea lor de absolut, Dumnezeu prinde contur şi se justifică altfel, cumva ca în muzica lui Bach[59].

Cioran se îndepărtează progresiv de sfinți, încetează să-i mai iubească, după ce a "trăit ani de zile la umbra sfintelor" (TD). Lipsa lor de discreție şi de scrupule în milă, ce corupe prin aceea că instituie o finalitate pentru necazurile noastre, îi repugnă în măsura în care împinge într-un impas inutilitatea existenței noastre. Ne incită să ne depăşim imperfecțiunea, cînd doar prin ea ne putem măsura cu Dumnezeu. Mai mult, intelectualul îndrăgostit de nuanțe şi revirimente freamătă în fața "*cardiosofiei*" (CA) sfinților, această logică a inimii care răstoarnă dialectica. Transfigurarea e numai o afirmare a *ființării* în dauna *gîndirii*, ceea ce riscă să pară plicticos, căci sublimul este univoc. Iar apoi, în sfințenie, nu ai decît certitudini şi nimic de pierdut, deci nici viață, pentru că nu e nici moarte. Cioran îşi îmbracă toată virulența retorică pentru a ne deturna de la această tentație: "Disprețuiți-i pe sfinți [...] pentru că nici unul nu şi-a pierdut spiritul.[...] Nici un sfînt n-a cunoscut căderea."(CA)

Pentru a sesiza însă diferența între mistici şi sfinți, ar trebui să ne raportăm la diferența deloc neglijabilă între perspectivele religioase ale Occidentului şi Orientului, pe care acest fiu de preot ortodox nu le putea ignora. Pentru Occidentul catolic, Hristos e un *obiect* al iubirii şi exaltării asupra căruia se focalizează aspirația credinciosului; este, prin urmare, exterior sufletului omenesc pe care îl antrenează către înalturi. Acesta îl urmează tremurînd de iubire pentru El, tînjeşte de dorul Lui; dar la capătul acestui elan, chiar dacă întîlnirea a avut loc, sufletul recade, îi e frig şi sete din nou. Mistica catolică "a dat naştere frumuseții foamei spirituale şi pasiunii religioase neîmplinite", scrie Berdiaev[60].

Or, pentru Orientul ortodox (unde nu se vorbeşte de mistici, doar de sfinți), Iisus este *subiect*. Imanența sa față de sufletul omenesc nu este pusă la îndoială, prin urmare nu e nevoie ca acesta să tindă către Dumnezeu, din moment ce se dizolvă în El. Sufletului ortodox nu-i e nici cald nici frig, e sobru şi temperat, fiind cu totul împlinit în această uniune interioară. E vorba de o distincție subtilă destul de dificil de sesizat, totuşi, se poate presupune că Cioran, dezamăgit de orizontalitatea călduță a experienței ortodoxe, ar fi fost mai atras de neîmplinirea verticală şi viscerală a misticii occidentale, a elementalului trăit în Dumnezeu[61].

Pentru a-şi rafina angoasele, Cioran se îndreaptă către marii dialecticieni ai Evului mediu, în fruntea cărora tronează, incontestabil, Meister Eckhart, "tatăl paradoxului în materie de religie"(IE), cel care a ştiut să ridice căutarea umană a lui Dumnezeu la rang de dramă intelectuală. Pus la index de către demnitarii Bisericii, care se temeau de impertinența speculativă a raționamentelor sale, nu dorea, totuşi, decît să pătrundă mai bine divinitatea şi să vadă mai limpede în scopurile sale, plecînd de la certitudinea că Dumnezeu nu ar tolera suferința dacă "n-ar recunoaşte şi n-ar căuta prin asta un bine mult mai mare"[62]. Cioran se regăseşte în gîndirea magistrului german, în special cînd acesta exprimă indeterminarea esențială a ființei,

incompletudinea ei şi descumpănirea sa în faţa eschivei divine într-o manieră care nu e doar paradoxală, ci şi, uneori, ne-creştină. A epuiza culpabilitatea pentru a ajunge cu bună-ştiinţă la bine echivalează cu afirmarea, sub o altă formă, a vertijului seducţiei răului.

Întreaga teologie a lui Eckhart e fondată pe afirmaţii antinomice, care nu se reconciliază decît în *paradoxul* ce torturează raţiunea, spre încîntarea lui Cioran, care vede în mistică "expresia supremă a gîndirii paradoxale" (AG). După el, nici nu există lectură mai delectabilă decît *Călătorul heruvimic* al lui Angelus Silesius, ale cărui cuvinte confuze se contrazic în permanenţă şi ar fi ilizibile fără forţa unificatoare a temei comune: Dumnezeu. Un Dumnezeu subiectiv, schimbător şi insesizabil, care ne învaţă, prin vocea tuturor acestor mistici, să ne păzim de definitiv şi care nu se lasă apropiat decît pe drumul tulbure al ***cunoaşterii apofatice***, preludiu al deşertului, acel 'spaţiu' pe care Eckhart îl vede propice scurgerii în Deitate. Cioran a împrumutat cîteva din coordonatele gîndirii sale, în special calea mistică a detaşării, eliberarea de orice pluralitate, extincţia "Eului"[63], acosmismul manifestat în refuzul de a crede în transfigurarea pămînteană, nevoia de ieşire din creaţie şi din Dumnezeul devenit Dumnezeu *din cauza* creaţiei. Cioran îl urmează pe Eckhart pînă la marginea abisului fără fund care îi înghite şi pe Dumnezeu şi pe om, unde antinomia lor dispare în supra-esenţa ne-Fiinţei *anterioare* creaţiei: "[...] dacă am putea, ca ei, să urcăm înapoi pînă la *adevăratul* neant ! [...] *Nimic nu e*, acesta e punctul lor de plecare, aceasta e evidenţa pe care au reuşit s-o învingă, s-o respingă, pentru a ajunge la afirmaţia: *totul e bine*." (IE) Poate că aşa ar trebui să înţelegem tentativa de sinteză pe care o rezumă acest aforism cioranian: "Dumnezeu n-o fi, oare, starea de *eu* a neantului ?" (AG), acea stare ideală în care conştiinţa, eliberată de toate imaginile sale nu mai vede decît *nimicul* şi acest nimic e *totul*, prezenţă totală, fără obiect, *vidul plin*. Cuprinderea Fiinţei în infinitul nimicului complică dilema existenţială prin aceea că apofaza opoziţiei, astfel inversată, devine o afirmaţie pură de partea lui

Dumnezeu, dar întoarce un vîrf negativ către fiinţa creată. Din paradoxul acestei dialectici descendente ia naştere un fel de nihilism creatural. Sylvie Jaudeau îl formulează într-o axiomă pertinentă: “Cine îl rosteşte pe Dumnezeu, îl degradează pe om.”[64] De aceea, creaţia implică, din partea creaturilor, o cădere, îndepărtarea de Fiinţa perfectă a cărei putere se scurge în afara ei şi se subţiază treptat. Misticul e o fiinţă paradoxală: doreşte să cuprindă direct divinul în sufletul său, dar un Dumnezeu care se înalţă deasupra a tot ce e omenesc nu poate cu adevărat sălăşlui în suflet.

Cioran, ca şi Eckhart, ţine de un tip de gîndire panteisto-emanaţionistă, pentru care viaţa e flux şi reflux al divinităţii în om şi al omului în divin[65], o întrepătrundere care respinge ideea creaţiei ca sfărîmare a Fiinţei. Răul rezidă deci în diviziune, în multiplicarea care te slăbeşte pentru că înseamnă “cădere din Unu”. Această premisă 'nihilistă' limpezeşte ceea ce urmează, şi anume că, pentru a se (re)găsi în plenitudinea increată a divinităţii, omul trebuie să se aneantizeze în 'creabilitatea' sa. Non-coincidenţa cu “haosul binefăcator dinaintea *rănii* individuaţiei” (DR) este responsabilă, în ochii lui Cioran, de toate sfîşierile noastre: “Ce pace din momentul în care anulezi diversitatea, [...] şi te cufunzi în *unitate* !” (DR)

“Fiinţa-în-Dumnezeu” nu-l convinge pe Cioran decît pe jumătate, creatorul rămînînd, pentru el, “absolutul omului exterior” (DR), deşi recunoaşte că “nimeni n-ar putea afla absolutul în afara lui însuşi; or, extazul, acest “paroxism al interiorităţii” (CD) rămîne unicul drum de acces la cunoaştere. În plus, temperamentul vulcanic al filosofului român se împacă greu cu acest tip de apofază abstractă a lui Eckhart, preferînd-o pe cea 'afectivă' a lui Ioan al Crucii. El se recunoaşte mai bine într-o “soledad en Dios” (LS), susceptibilă de a da naştere unei forme de dialog, de raport viu între om şi Dumnezeu, chiar dacă Acesta nu se poate instala în suflet fără să-l fi dezmembrat şi devorat înainte[66]. Cioran are nevoie să-l antropomorfizeze pe Dumnezeu pentru a-l concepe şi a-l ataca, în vreme ce Eckhart

intelectualizează Absolutul, asimilîndu-l pe Dumnezeu conceptului său logic de divinitate (trecînd de la *Gott* la *Gottheit*):

> "Prin intermediul extazului - al cărui obiect este un zeu *fără atribute*, o *esență* de zeu - te ridici către o formă de apatie mai pură chiar decît cea a zeului suprem, şi de te cufunzi în divin, eşti tot dincolo de orice formă de divinitate."(DR)

Cioran are o nevoie viscerală de a concepe mistica drept tortură şi derutează prin iubirea excesivă şi fulgurațiile de libertate pură ce permit să se întrevadă ceea ce Stéphane Lupasco numea "această ființă afectivă de durere-bucurie pură"[67]. Filosoful de origine română, prieten apropiat, îi furnizează, de altfel, un excelent schelet teoretic pentru hărțuielile sale antinomice, demonstrînd că experiența mistică e într-adevăr aventura totală pe care o putem imagina, căci este "experiența logică sau existențială în acelaşi timp a contradicției şi a non-contradicției şi revelația simultană a afectivității dureroase şi a afectivității bucuroase" (ibid) .

Experiența cioraniană a lui Dumnezeu ține mai mult de o 'inexperiență în Dumnezeu', sintagmă ce conține un contrast dialectic, ca şi cuplul *totul* / *nimic*, ce revine atît de des în verbalizarea extazului. 'Inexperiența' exprimă simultan şi dureros absența şi prezența, vidul, tăcerea şi plenitudinea. În lumina acestei clarificări, înțelegem mai bine de ce Cioran se simte atît de familiar cu acel "nor al necunoaşterii" ce îmbracă spiritul într-o ceață întunecoasă, favorabilă exercițiului flăcării iubirii. Abia atunci cînd îşi suspendă ritmul gîndirii în norul uitării, misticul percepe, în vidul astfel creat, respirația a Ceva ce ne depăşeşte toate reprezentările mentale. Obscuritatea ascunde, în acelaşi timp, rezistența pe care o opune esența Ființei divine penetrării complete a intuiției umane şi darul insolit al Celui care nu e decît Lumină, dar care nu poate umple inadecvarea decît prezentîndu-se ca Tenebră.

În ceea ce-l priveşte, Cioran a sesizat bine acea co-

existență logic imposibilă pentru mulți alții, în care se resoarbe dualitatea (sarcină facilitată de lecturile sale maniheene şi de reminiscențele mitologice româneşti):

> "Nulitatea interpretărilor filosofice şi istorice în materie de religie apare în totala lor neînțelegere a ceea ce înseamnă dualismul luminii şi al tenebrelor în religiile orientale şi în mistică în general. [...] Acest dualism nu capătă valoare explicativă decît pentru cel care a cunoscut obsesia şi captivitatea, supus, simultan sau succesiv, forțelor luminii şi tenebrelor. [...] Se atinge culmea extazului în senzația finală, cînd crezi că mori de lumină şi tenebre." (CD)

La Cioran, *vidul* îmbracă o mulțime de accepțiuni şi proiectează o lumină specială asupra nevindecabilului său scepticism. Dezlegat de piedicile sacrului şi profanului, exercițiul fenomenologic al vidului îl invită să-şi caute absolutul fie de partea budiştilor, fie de cea a misticilor (deci vid *fără* sau *cu* divinitate, nu numai "mistic fără Dumnezeu"[68], cum e prea adesea definit). La o privire mai atentă, identificăm un fel de scară cu sens unic, ierarhizînd cele trei trepte ale căderii acestui mistic fugar atins de grație care e Cioran.

Ar fi mai întîi ***vidul*** - smulgere din agitația demonului mutiplu - pe care Dumnezeu se presupune că l-ar umple, dar unde ne temem că nu-L vom întîlni, iată de ce "misticul oscilează între pasiunea extazului şi oroarea de vid" (LS). Chiar fără Dumnezeu, vidul cioranian este purificator şi liniştitor pentru că ruinează ființa, inducînd o preafericită stare de "eu fără eu" (DR). Atunci cînd extincția memoriei, înțelegerii şi voinței favorizează absorbția ființei în ne-ființă, extazul poate avea loc. Condiționat de vidul prealabil, extazul ne face să vedem nimicul şi să înțelegem că acest nimic e totul, căci "extazul este o prezență totală, fără obiect, un *vid plin*" (LS) (foarte aproape de vacuitatea budistă).

A doua 'treaptă' ar fi concentrată în paradoxalul ***Totul este Nimic***, evocat de mistici. Ei văd în această vacuitate

aparentă în care se sting diferenţele o "conştiinţă supraconceptuală a Fiinţei înseşi, a Întregului, a lui Dumnezeu"[69]. Revelaţie iniţială, pe care nu o ignoră Cioran, cel de pe vremea efemerelor sale extazuri de insomniac. Aceste momente de extremă dilatare interioară, pînă la nebunia de dincolo de orice limită, l-au făcut să desăvîrşească o "convertire la Nimic" (CD) şi să accepte divinitatea ca pe o "expresie pozitivă a nimicului"(LS). Dar îndoiala îşi urmează lucrul disjunctiv şi distruge sistematic orice început de adeziune. Extazul se transformă în supapă înşelătoare şi ecuaţia de mai sus se modifică în favoarea celui de al doilea termen la Cioran[70], în vreme ce credinţa menţine fragilul echilibru la mistici[71]. **Alunecînd pe lîngă - sau prin - Totul-e-Nimic, Cioran ajunge la un fel de *post* Dumnezeu**, tot aşa cum conştiinţa degringoladei umane îl face să viseze la o *post* istorie**.**

Nici vidul, nici nimicul experienţei mistice nu trebuie să fie asimilate ***neantului***. Distinguo important în cazul lui Cioran, deşi, uneori, neferindu-se de contradicţie, vede în neant o versiune purificată a divinităţii nepătate de fiinţă. Viziunea cea mai deranjantă şi personală rămîne, totuşi, cea a neantului ca mizerabil *alter ego* al lui Dumnezeu, vertij al aroganţei umane: "A dori neantul satisface în mod decent un gust secret şi tulbure pentru divinizare. Nu te stingi în Dumnezeu decît pentru a fi El însuşi."(AG) Neantul nu e decît "o versiune sordidă a vidului" (DR), derivativ produs de indigenţa afectivă şi intelectuală a omului. Acesta, consideră Cioran, rămîne incapabil să se deschidă neantului transfigurat pe care-l reprezintă vidul, să se uite pe sine în indistincţia lui.

Eşec pe toată linia pentru filosoful revenit din toate tentaţiile sale. Nici *vid*, căci natura sa e improprie detaşării. Nici *Totul-e-Nimic*, pentru că nu vrea să abdice de la demnitatea sa de om în favoarea unui Dumnezeu despre care tot ce se poate afirma e "absenţa capătului" (AG); deci, unde începe nimicul, dacă El nu are limită în adîncime ? În sfîrşit, nici *neant*, care nu face decît să-l confrunte pe om cu moartea sa, unica certitudine

ce i s-a lăsat. Şi peste toate acestea, sumbra ameninţare a *plictisului* consecutiv stingerii tuturor iluziilor, cufundată în neutralitate, variantă profană a acediei. În acest plictis extrem, sinonim cu teama de a nu avea stare nicăieri, nici chiar în Dumnezeu, vede Cioran cauza "neîmplinirii sale spirituale"(MA).

Gnoza şi Demiurgul cel rău

Dacă reflecţia asupra amprentei gnostice în opera lui Cioran urmează îndeaproape consideraţiile asupra influenţei mistice, aceasta se datorează faptului – adesea minimizat sau ignorat – că experienţa gnostică purcede, la rîndul său, dintr-o viziune extatică. « Nunta sfîntă » evocată de toţi misticii e în aceeaşi măsură trăită de gnostic. Şi tot această vedere privilegiată a « ochilor sufletului » îi dezvăluie, ca şi în apocalipsa creştină, esenţa secretă a lucrurilor, punctul de rezonanţă al microcosmosului cu macrocosmosul. Cosmologia gnostică, fondată pe legea analogică, se sprijină pe inele concentrice (găsim o urmă şi la Cioran, care separă corpul de spirit, închizîndu-l pe primul în cercul mirajului existenţial[72]), adesea figurate prin şarpele care îşi muşcă coada. Acest simbol antic (cu deosebire preţios Peraţilor şi Naasenilor) reiterează încontinuu ideea că sfîrşitul se întîlneşte cu începutul – Gnoza fiind, de fapt, o escatologie împlinită -, că Totul emerge din Unu şi se întoarce la Unu ; e, după spusele lui Meister Echkart, "fluviul care se scurge în el însuşi". E drept că la Cioran, întoarcerea în Fiinţă la finele periplului terestru pare improbabilă ; nu o spune niciodată explicit, dar ce altă justificare am putea găsi la atît de numeroasele lamentaţii asupra expulzării din indiviziunea originară [73] ?

Cioran împarte cu Gnoza acelaşi spaţiu de referinţă, structural sfîşiat, condamnat de constiinţa lipsei, a separării, a zidirii, sentiment de care nu sunt străine originile sale. Gnoza se sprijină pe viziunea unui Dumnezeu străin, nefigurabil, infinit *altul*, sălăşluind într-un ne-loc, dincolo de fiinţă ca şi de neant ; acestui Dumnezeu îi corespunde omul treaz, conştient de

diferența care îl face *altul* în fața indiferenței lui Unu. Mai multe din titlurile eseurilor sale rezumă sclipitor punctele tari ale gîndirii gnostice : *Ispita de a exista*, *Căderea în timp*, *Demiurgul cel rău*, *Despre neajunsul de a te fi născut*, sau, mai discret, *Tratat de descompunere*, ale cărui radicalitate şfichiuitoare şi splendoare a scriiturii le exaltă Jacques Lacarrière, ce consideră acest text ca pe "unul din cele mai iluminatoare ale timpului său"[74].

Cioran adoptă interogația fundamentală a Gnozei : *Unde malum ?*[75] şi face din erezie mediul său natural, deplasîndu-se "vertiginos de la o erezie la alta, ca arhanghelul decăzut, eretic printre eretici"[76]. Această nestare eretică, atît de bine prinsă de Culianu, vădeşte nu doar o impregnare gnostică a spiritului cioranian ; ea reprezintă şi o validare a acestui tip de interpretare, ca o constantă a spiritului uman, bravînd mode şi epoci.

Cioran vede în Gnoză o viziune fertilă şi o apără dincolo de secolele de tăvălug al Bisericii. Mitologia Demiurgului cel rău nu este, desigur, o justificare atotputernică, dar reprezintă o deschidere plauzibilă pentru cel care nu poate trăi afirmarea răului universal fără a căuta o explicație. Totul decurge dintr-o constantă radicală : ar fi fost preferabilă ne-ființarea, pentru că toate relele noastre se trag din faptul că suntem şi că ceva există.

Marile teme şi motive gnostice în care s-a regăsit (desigur, cu toate nuanțele şi precauțiile de rigoare în cazul unui gînditor atît de imprevizibil) se strîng în jurul ideii de *străin*, de *non-coincidență* cu sine, cu Dumnezeu, cu timpul, cu lumea[77]. Din aceste invariante gnostice care, după Hans Jonas, sunt *dualismul anticosmic* (dualism discutabil la Cioran, rînd pe rînd *radical* şi *mixt*, mai degrabă *ciclic*, dar în mod clar *anticosmic*[78]) şi caracterul *de-volutiv* al sistemului, Cioran va extrage reflecții amare şi orgolioase asupra *păcatului*, a *căderii* şi a *mîntuirii*, asupra irealității acestei lumi produsă de un zeu duşman, asupra istoriei omeneşti ca progresie în degradare, ca operă ratată, viciată în structurile sale cele mai intime. De

asemenea, un sentiment de apartenență la o rasă de aleşi, conversia « pneumaticilor » trecînd prin exasperarea singurătății lor, printr-o Sfîrtecare lentă şi grea a valului uitării.

Toate religiile care îşi dispută cucerirea sufletelor şi hegemonia spirituală la începutul erei noastre încearcă să soluționeze aceeaşi problemă, cea a mîntuirii. Creştinismul propune o doctrină 'populară' fondată pe smerenie şi iubire, întru *imitatio Christi*, promovînd ideea biblică a omului creat pentru această lume şi a lumii create pentru om. Gnosticismul, revoluționar în negația principiului antropic, îi opune o perspectivă pînă la urmă optimistă[79], articulată în jurul a două postulate : "omul a fost creat *împotriva* lumii, omul este superior creatorilor săi" (ibid.). Ceea ce explică exortarea gnostică spre o detaşare aici jos, pentru ca imaginea luminoasă a lumii pierdute să se reformeze în memorie şi pentru ca exaltarea solitară a eului să ajungă la transparența scînteii de lumină divină pe care am păstrat-o. Cioran împărtăşeşte această viziune cu o precizie şi o poezie în sinteza aspirațiilor gnostice rareori atinsă :

> "Acest picur de lumină în fiecare din noi, care vine cu mult înaintea naşterii noastre, mult înaintea tuturor naşterilor, e ceea ce trebuie păstrat, dacă vrem să regăsim acea limpezime îndepărtată de care nu vom şti niciodată de ce am fost despărțiți." (NN)

La capătul introspecției, gnosticul nu se aşteaptă să găsească un sens existenței sale terestre, ci "să se afirme străin şi superior lumii, să refuze să se angajeze în ea şi pentru ea, să o depăşească, pentru a stabili deasupra şi dincolo de ea suverana sa independență."[80] Nu există salvare prin cunoaşterea acestei lumi şi a te gîndi la ea nu a eliminat niciciînd durerea, nici nu a alungat teama de moarte. Cioran pare să adere la această viziune a unei farse inițiale : "Nu ne putem împiedica să considerăm creația ca fiind, în ansamblul ei, o *greşeală* " (DR). Deci, a-şi aparține echivalează cu a înțelege că dacă omul e *în* lume, nu e *din* această lume, şi cu a

atinge « Pleroma », din care e, provizoriu, exilat, dar unde, de fapt, n-a încetat niciodată să se afle.

Cioran e ***străinul*** prin excelență[81], ba chiar în dublă măsură ; prin condiția sa de emigrat într-o altă țară şi într-o altă limbă şi, mai ales, prin conştiința exteriorității sale. În afara paradisului, dincoace sau dincolo de viață, totul în el reclamă o altă lume, într-o vană tentativă de a se reîntoarce în totalitatea inițială, a cărei inaccesibilitate nu e atenuată decît de acceptarea disperată a acestei lumi, ca 're-încîntare' secundară :

> "Demult, dintotdeauna, am fost conştient că aici jos nu e ceea ce îmi trebuia şi că nu mă voi putea obişnui ; doar pe calea asta am dobîndit ceva orgoliu spiritual şi mi-am perceput existența ca pe degradarea şi uzura unui psalm." (IN)

Să nu uităm că în spatele lui Cioran-exilatul stau secole de condiționare spirituală românească şi că, potrivit lui Mircea Vulcănescu (autorul unui remarcabil studiu despre coordonatele tradiționale ale relației românului cu lumea, pe care, de altfel, i l-a dedicat lui Cioran), « existența românească se desfăşoară într-un fel de basm, unde ceea ce numim « realitate pozitivă » se dispersează într-o pluralitate dinamică şi animistă... »[82]

Spinoasa problemă a ***păcatului*** va primi, de la Cioran, un răspuns gnostic, centrat pe ideea unui viciu înnăscut care-l mistuie pe om, fără ca acesta să fie responsabil : "Blestemul care ne copleşeşte apăsa deja asupra primului nostru strămoş, mult înainte ca el să se fi întors către arborele cunoaşterii." (CT) Această erezie, care a provocat indignarea Părinților Bisericii, e perfect sesizabilă în cuplul de opoziții discutat de Ugo Bianchi : *păcat originar / păcat antecedent*. În timp ce iudeo-creştinii pun decăderea în relație cu liberul arbitru al omului, singur vinovat de răul care a decurs de aici, dualiştii gnostici explică degenerescența printr-o calamitate ce a precedat creația primului om, căruia un zeu sadico-pervers i-a impus statutul său

de păcătos suferind.

Nici poet, nici filosof, nici sociolog, la fel de secret ca Michaux, fratele său în « cunoaştere prin abisuri », la fel de temerar ca Blanchot în experiența sinucigaşă a scrierii, Cioran experimentează mai întîi asupra lui însuşi voința iconoclastă care îi generează operele.

Nimeni nu neagă ***suferința***, dar Cioran intră în conflict deschis cu credința creştină cînd clădeşte un « sistem » – mai mult afectiv decît intelectiv – destinat să justifice dicotomia *indispoziție existențială / durere fizică*. El stabileşte o legătură de strictă cauzalitate între suferință şi păcat ; nu există suferință inocentă, ea e întotdeauna pedeapsă pentru o greşeală din trecut, conştientă sau – după Cioran – inconştientă a omului. El nu vede utilitatea depăşirii suferinței, dimpotrivă, se agață de ea, pentru a da un sens nevoii sale de realitate şi pentru a-şi stăvili plutirea în iluzie.

> "Avem nevoie de un dat liniştitor, aşteptăm să ni se aducă dovada că […] nu suntem în plină divagație. Durerea, oricare ar fi, îndeplineşte acest rol […]. Flagrantei irealități a lumii nu-i putem opune decît *senzații* […]. " (CT)

Spaima de ***naştere*** la Cioran e tot de esență gnostică, dar într-o formă derivată, care ne face să urcăm pînă la originile sale româneşti. Spiritualitatea acestui popor are o structură complexă : o veche dominantă păgînă, cu un panteon ocupat de un singur zeu, Zalmoxis, pe care s-a grefat uşor elementul creştin, dar şi un strat bogomilo-catar. Curajoşi prin disprețuirea simulacrului de viață terestră, ei adoptaseră o formă de contestare prin asceză, constituind o comunitate de encratiți şi vegetarieni. Platon făcuse deja aluzie la reputația de imortalitate a traco-geților, a căror doctrină spirituală şi escatologică era fondată pe dualismul *suflet / corp*.

O trăsătură înrudită cu gnosticismul, dar care îl depăşeşte, se traduce prin capacitatea noastră de a privi şi

lumea de aici şi pe cea de dincolo într-o continuitate incluzivă ; între cele două nu există ruptură necesară, nici schimbare de stare, doar o transfigurare a ființării. Raportul vizibilului cu invizibilul este secundar, ține mai degrabă de o deficiență de limbaj căci, pentru român, lucrurile invizibile *există* la fel ca şi cele vizibile, chiar dacă le lipseşte dimensiunea spațialității. Subtilitatea şi simplitatea acestei viziuni primitive sunt greu de sesizat din exterior, dar ajută la explicarea durerosului sentiment de înstrăinare, atît de des verbalizat de Cioran, şi care ar putea proveni din dezrădăcinarea progresivă, în parte incontrolabilă, dar resimțită ca o pierdere de substanță şi de legătură, ca o încetinire a mobilității inter-mundane. Ezitarea sa sfîşietoare între apartenență şi non-apartenență, între a fi de aici şi a nu fi la locul său s-ar justifica – în afara trăirii individuale – şi printr-o uitare a continuității, printr-o dispariție a eficacității aperceptive a unei legături care nu mai apare ca fiind naturală, între planul temporalității şi cel al eternității. După spusele lui Mircea Vulcănescu, în spiritul român arhaic, lumea noastră nu e una de 'prezențe' în sensul metafizicii actualizante, ci cuprinde lucruri care *au fost* dar *nu mai sunt*, ca şi lucruri care *ar putea fi*, dar *nu sunt încă*[83]. Actualul şi virtualul nu funcționează separat şi de manieră opozitivă, cele două planuri se întrepătrund şi *dincolo* nu mai înseamnă *în afară*, ci *altfel*, desemnînd nu numai o frontieră spațială, ci o altă calitate a ființării, conferind existenței o inefabilă poezie de libertate şi irealitate.

Cioran pare să fi pierdut simțul alunecării imperceptibile, deplîngîndu-şi căderea în lume ca pe o întrupare nefericită, în loc să o vadă ca pe o trecere. Acelaşi lucru se petrece şi cu dimensiunea temporală, Cioran văzînd în ea o damnare, pe cînd durata şi eternitatea se amestecă în conştiința românească, care a creat şi o vocabulă specială în acest sens : « pururea », sau « deapururi » În sentimentul românesc al existenței intră, deci, un element de aspațialitate şi acronie, care face ca indicativul prezent al verbului *a fi* să se reveleze ca un rar accident de utilizare, în timp ce trecutul sau condiționalul (prezent sau trecut) se vădesc mult mai apte să

ilustreze ideea că e suficient oricărui lucru *să fi fost* o dată, oriunde, sau chiar şi numai *să fi putut fi* – optativul devenind modul privilegiat al verbului românesc, substituindu-se sau colorînd toate celelalte moduri. În enunțarea celor cinci trăsături definitorii ale mentalității mitice a românului, pe care le propune Vulcănescu (1. *Nu există neant* ; 2. *Nu există imposibilitate absolută* ; 3. *Nu există alternativă existențială* ; 4. *Nu există imperativ* ; 5. *Nu există iremediabil*), îl identificăm pe Cioran în cel puțin trei rînduri, singurele dispensabile sau îndoielnice părîndu-i-se denigrarea neantului şi a iremediabilului ; aici s-ar situa aportul său personal la viziunea existențială transmisă de strămoşi.

Refuzul cioranian al alternativei existențiale are o implicație fundamentală. 'Refuz' nu e, de altfel, cuvîntul potrivit, prea multă voință intră în el, or, tocmai aceasta apare ca o carență a ființei spirituale româneşti. În adîncul viziunii sale, posibilul e superior actualizării, îl discreditează ca idee şi, din acest punct de vedere, gîndirea românească întîlneşte mitologiile şi teologiile orientale, delimitîndu-se de gîndirea pozitivă şi antropologică occidentală. Una din consecințele – cu parfum gnostic – ce decurg de aici a fost îndelung explorată de Cioran, şi anume că devenirea în lume, cu tot ce înseamnă ca experiențe şi manifestări, nu reprezintă nicidecum o îmbogățire a ființei, ci, dimpotrivă, o micşorare, o ablație de virtualități, impunînd o alegere între forme diferite de a fi şi fixîndu-le în una singură. Fie că e vorba de opțiune ontologică sau lingvistică, tot ce e mai românesc în Cioran se ridică împotriva împlinirii lucrurilor prin gîndire sau prin acțiune ; dacă chiar a crezut vreodată într-o idee, fără să se dezică de ea, credem că e cea a abolirii sensului existențial al alternativei, a suprimării obligativității unei alegeri între posibilități care se exclud doar în momentul trecerii la act : "Un minimum de înțelepciune ne-ar sili să susținem toate tezele în acelaşi timp, într-un eclectism al zîmbetului şi al distrugerii." (SA)

"Românul, după cum bine ştiu cei care-l cunosc, e un opozant înnăscut", ne spune acelaşi Vulcănescu ; şi Cioran nu-l

va contrazice defel. Desigur, ca orice român, ca orice individ chiar, cedează şi el tentației de a opune oricărei teze (asupra vieții, a omului, a lui Dumnezeu etc.) o antiteză. Ceea ce diferențiază, totuşi, negația de tip românesc de cea occidentală în general e caracterul său *esențial*, nu existențial, funcția sa pur *determinativă* şi *limitativă*, care constă în a nu distruge ceea ce neagă, ci a construi, în paralel, o altă realitate care, departe de a o pustii pe prima, i se adaugă. Negația cioraniană este românească în raportarea sa la problema alegerii, ceea ce îi înlătură din eficacitate, căci refuzînd opțiunea, opiniile şi ideile se află în juxtapoziție şi în permanentă succesiune de teze, antiteze şi negare a antitezelor. În mod normal, negația are o funcție de triere între posibilități de existență, între contingent şi necesar, nu între *modalități* de a fi; Cioran vede în ea marca plenară a subiectivității, dreptul său inalienabil de a se înşela şi de a o admite :

> "Mai întîi, am greşit punînd afirmația şi negația pe acelaşi plan. […] Există, totuşi, ceva în plus în negație, un plus de anxietate, o voință de a se singulariza şi un element cumva anti-natural. […] Nu devin conştient de mine însumi, nu *sunt* decît atunci cînd mă neg ; îndată ce afirm, devin interschimbabil şi mă comport ca un obiect. Cum *negația* a condus la fărîmițarea Unității originare, o plăcere vizibilă şi nesănătoasă se leagă de orice formă de negație, capitală sau frivolă. " (CT)

Unul din miturile cele mai pasionante şi mai bogate ale tradiției gnostice, în jurul căruia se organizează vîrfurile patetice ale relației cioraniene cu Dumnezeu : cel al ***Demiurgului cel rău***, îi aduce o notă personală certă. Numitorul comun este un sentiment de frustrare şi, prin urmare, de revoltă îndreptată împotriva Creatorului, deoarece universul sensibil e judecat ca fiind rău. Reiese că Dumnezeu nu poate fi ținut responsabil de răul care acționează într-o lume ce nu e opera Sa şi nici nu face obiectul guvernării Sale : "E greu, e imposibil să crezi că zeul bun,'Tatăl', a fost implicat în scandalul creației. Totul te

îndeamnă să crezi că nu a luat parte la asta şi că ea ține de un zeu fără scrupule, de un zeu tarat." (DR)

Toate marile curente gnostice enunță antiteza între Tatăl Luminii şi bunătății, Dumnezeul a cărui învățătură ne-a dat-o Hristos, şi Dumnezeul justițiar al *Vechiului Testament*, creator al lumii şi al Legii. Cioran nu e în permanență dualist, în ciuda adoptării formulei (« Demiurgul cel rău ») care se mulează perfect pe tipul său de sensibilitate religioasă şi în ciuda moştenirii sale româneşti. Uneori, asemenea sectelor gnostice *mixte*, îl consideră pe Demiurg un zeu inferior din cauza raporturilor sale cu o lume tarată, umilindu-l şi coborîndu-l la rangul de ființă mediocră, cînd crud, rău şi gelos, cînd slab, rahitic, ignorant mai degrabă decît ticălos : "[…] bietul zeu bun. Nu-l salvezi decît dacă ai curajul să-i disociezi cauza de cea a demiurgului." (DR) Nuanța e prețioasă, întrucît istoria religiilor reține mai ales două tipuri doctrinale ale divinității « duble » - *diteismul* şi *dualismul*[84]. Primul, născut din unele secte iudaice, defineşte o divinitate secundară, un fel de înger al lui Dumnezeu, responsabil de crearea lumii, dar supus şi respectuos față de divinitate, nenutrind nici un resentiment la adresa sa ; al doilea, postulează coexistența a două principii eterne, în registru *antagonic*. Or, forma dualismului cioranian, atunci cînd nu adoptă tipologia cunoscută, scapă acestei clasificări, Diavolul său fiind un factor perturbator a cărui autonomie malefică o depăşeşte cu mult pe cea din diteism, fără a ajunge, totuşi, pînă la a asuma o responsabilitate de co-eternitate.

Cosmogonia cioraniană nu e niciodată triadică – Dumnezeu, Demiurg, Diavol – cum e cazul la Ptolemeu sau Marcion, de exemplu. Cioran utilizează cuplurile antinomice, a căror înfruntare trimite la ceea ce Lupasco numea « contradictoriul esential »[85] : fie Dumnezeu / Demiurgul cel rău, fie Dumnezeu / Diavol. În plus, Demiurgul cel rău are o poziție ambiguă, fiind asimilat cînd cu Dumnezeul bun, cînd cu Satana. În acelaşi timp, figura unui zeu secundar e o excelentă osatură pentru a construi edificiul unei improbabile apocalipse, după o

distinsă mărturisire de înfrîngere :

> "Să ne mulţumim cu ipoteza unui sub-zeu.[…] Ne putem figura acest creator, în sfîrşit conştient de judecata sa şi admiţîndu-se vinovat : atunci, se recuză, se retrage, printr-un ultim gest elegant, îşi ia seama. Şi dispare astfel împreună cu opera sa, fără ca omul să fie implicat cu ceva. Asta ar fi versiunea ameliorată a Judecăţii de Apoi." (DR)

Pentru a sesiza mai bine marca moştenirii spirituale în formularea acestei problematici de cuprindere generală, trebuie făcută o precizare: cosmogonia folclorică românească figurează printre cele foarte puţine ce vădesc o preocupare pentru mişcările antecosmice, fără ca vreo limitare de ordin calitativ, temporal sau spaţial să vină să împartă Facerea în faze distincte sau să stabilească ierarhii. O curiozitate egală şi non-idolatră le-a înţepat spiritul predecesorilor noştri, suscitînd ulterior polemici numeroase şi pasionate. Aurel Cosma estimează că vechile legende dacice despre originea lumii şi a creaturilor sale au evoluat în cadrul structural al dualismului mazdeean, potrivit căruia pămîntul ar fi opera comună a lui Dumnezeu şi a Diavolului[86]. Dar Mihai Coman lărgeşte dezbaterea semnalînd că, în comentariile lor, analiştii modelului cosmogonic românesc i-au plasat constant pe Dumnezeu şi pe Diavol în centrul sistemului şi au alungat la periferie animalele şi celelalte fiinţe fabuloase care participă la creaţie. Or, în folclorul românesc, "ariciul, broasca, albina, păianjenul, porumbeii, cerbul, sfîntul Ion, Noe, zîna Păioara şi alte reprezentări populare săvîrşesc, *împreună* cu cele două figuri tradiţionale, sau *în locul lor*, toate acţiunile fundamentale care se leagă de crearea oricărui lucru"[87]. Iată că se relativizează considerabil rolul lui Dumezeu, cu atît mai mult, cu cît aceste fiinţe preexistă şi ele universului material şi sunt înarmate cu toată ştiinţa specifică unui demiurg, ba mai mult, unele din ele (ca ariciul, albina, broasca) posedă un surplus de suflu creator şi de stiinţă, dominînd, în plan axiologic, reprezentările creştine. Căci aceste

construcţii epice nu urmează, obligatoriu, o anume orientare epifanică; uneori, Demiurgul e cel care-şi suflecă mînecile şi porneşte creaţia, alteori, iniţiativa aparţine Diavolului sau vreuneia din fiinţele menţionate anterior; se întîmplă ca Dumnezeu să reuşească în ce şi-a propus, dar se poate să şi greşească şi atunci, Diavolul încearcă să găsească varianta optimă. Viziunea face polarizarea Demiurg-Diavol pur arbitrară, caz particular al procesului genetic, ce ar putea la fel de bine să fie înlocuit prin cuplurile Demiurg-arici, Diavol-albină etc. În contextul evocat, modelul dualist, susţine M. Coman, funcţionează ca un "*operator taxinomic*: diferitele clasificări binare (fondate pe opoziţiile de tip utilitar, biologic, cultural) sunt consacrate printr-o polarizare a creaţiei."[88] Sunt trăsături care singularizează viziunea românească arhaică, la care se adaugă o consideraţie de o mare importanţă, pe aceeaşi temă, a lui Mircea Eliade, care susţine că, mai mult decît dualismul propriu-zis, elementele negative - oboseala Demiurgului, somnul său adînc, slăbirea inteligenţei sale - sunt cele ce conferă caracterul lor original şi distinct miturilor cosmogonice din această parte a Europei.

Diavolul se plimbă vesel prin subconştientul colectiv românesc care, departe de a se speria, îi acordă un loc de cinste şi un chip familiar, pe jumătate înfricoşător, pe jumătate caraghios. E un personaj atît de şmecher şi pitoresc, încît Cioran vede în el o imagine idealizată a noastră înşine, mult mai accesibilă decît abstracta bunătate divină:

> "[...] a-l adora ar însemna să ne rugăm introspectiv, să ne rugăm *pe noi*. Înzestrîndu-l cu răutate şi perseverenţă, calităţile noastre dominante, ne-am epuizat în a-l face pe cît de viu posibil; ne-am consumat forţele construindu-i imaginea, făcîndu-l agil, săltăreţ, inteligent, ironic şi, mai ales, meschin. Rezervele de energie de care dispuneam pentru a-l crea pe Dumnezeu s-au spulberat." (TD)

Pericolele înțelepciunii

Constant în obsesiile sale metafizice, Cioran evoluează, totuşi, către o formă de resemnare care seamănă mult cu înțelepciunea budistă, chiar dacă nu a aderat niciodată pe deplin la ea, în ciuda exceselor sale obişnuite[89]. Nu există o riguroasă evoluție de mentalitate sau de impregnare religioasă la Cioran; nu e mai puțin adevărat însă că, în interiorul cadrului creştin ca referință permanentă, tînărul a fost amator de emoții mistice, iar adultul s-a lăsat sedus de dualismul gnostic, dar şi pătruns de mult mai revigoranta şi relativizanta înțelepciune orientală. Cea mai mare densitate de reflecții asupra acestui tip de gîndire se găsesc în *Căderea în timp, Demiurgul cel rău, Despre inconvenientul de a te fi născut, Sfîrtecare*. Geniul lui Cioran constă în a găsi punctul de rezonanță al doctrinelor de inspirație şi de vîrste diferite, care toate se întîlnesc în disprețul pentru această lume şi situarea fericirii în indistincția originară, integritatea vidă, ne-Ființa radioasă.

Astfel, îl surprindem pe Cioran deosebit de sensibil la marile adevăruri ale lui Buda, la tema *jocului divin* al creației, a *lumii himerice*, a *salvării prin (re)cunoaşterea divinității noastre*, a *incongruității naşterii*, sau a *dorinței* şi *suferinței* pe care o generează. E drept că le regăsim în bună masură în preocupările gnosticilor sau ale misticilor, cu diferența că aceştia toți pleacă de la contradicția fundamentală între Dumnezeul omnipotent, omniscient, plin de iubire şi lumea creată, în care bîntuie răul şi suferința. Or, nu există problemă teologică a răului în gîndirea hindusă, acesta fiind consemnat lumii convenționale, *obligatoriu* opozitivă. Pentru budistul care acceptă că Dumnezeu a creat lumea, e absurd să te întrebi de ce a permis existența răului. De altfel, nepostulînd nici o origine primă a lumii - aceasta menținîndu-se în virtutea legilor naturale, hinduismul nu vede necesitatea unui creator care să fie ținut responsabil de suferința creaturilor sale; *Rigveda* pomeneşte despre Unitatea primordială care “respiră prin ea însăşi fără suflu”(S).

Această spaimă de răul universal rămîne, prin urmare, eminamente creştină şi credem că Cioran deplasează planul divin spre uman, în încercarea de a apropia creştinismul şi budismul: "Păcatul originar şi Transmigrarea: ambele asimilează destinul unei *expieri*, şi nu contează dacă e vorba de greşeala primului om sau de cele pe care le-am comis în existenţele noastre anterioare." (MA)

După ce a aspirat să-l afle pe Dumnezeu în lacrimile sfinţilor, după ce a busculat cu o virulenţă maniheeană demiurgi buni şi răi, cu vremea, Cioran a atins un fel de seninătate orientală. El, neîmblînzitul duşman al timpului, îşi vede pasiunile şi ranchiunile topindu-se în maturizarea trupului şi dorinţele eradicate de diminuarea energiei fizice. Patima intolerantă a tinereţii, ce amesteca în acelaşi dispreţ creştinism şi budism[90], se stinge fără efort în spatele zîmbetului melancolic al înţeleptului şi Cioran, parţial trezit, se deschide către doctrina renunţării. Adultul învaţă să fie în acord cu contradicţiile sale şi admite că ceea ce se petrece în lumea asta nu e rezultatul actelor noastre. Din acest verdict hindus derivă două consecinţe majore: nevoia de a-l personaliza pe Dumnezeu pentru a se putea lega de El se estompează, iar necazurile Eului se dizolvă parţial într-o meditaţie prelungită şi fără obiect. O formă de acord cu Dumnezeu transpare de aici, o legătură pe care implorările impudice şi supralicitarea devoţiunilor creştine nu i-o oferiseră niciodată.

În plus, spre deosebire de creştinism, viziunea orientală satisface într-o mai mare măsură exigenţa intelectuală a lui Cioran, preconizînd o percepere intuitivă a vacuităţii existenţei, în loc de a predica abandonul în braţele iubitoare ale Tatălui. Prin aceasta, răspunde unei dorinţe secrete şi orgolioase de a atinge un stadiu de auto-suficienţă prin emanciparea de dualism. "Budismul nu-l afirmă şi nici nu-l neagă vreodată pe Dumnezeu"[91], afirmaţia şi negaţia ţinînd de fărîmiţarea lui Unu. Cioran o ştie şi vorbeşte de *âtman* în termenii Katha-Upanishadei, ca despre un "fericit fără bucurie", un fericit neutru, care şi-a transfigurat anxietatea şi bucuria concretă,

fruct al unei spaime depăşite. Sătul, fără îndoială, de un nihilism convulsiv, gînditorul ar dori să se trezească la adevăratul său Eu, cel care nici nu există separat, deoarece se confundă cu spiritul originar, fără formă, *sûnyatâ* - acest vid comparabil cu cel al divinității eckhartiene.

Emanciparea de aparențe e incompatibilă cu îndoiala, care supune individul legii karmei şi îl condamnă la rătăcirea prin *samsâra*. Îndoiala te închide fie în timpul creştin al progresiunii, fie în cel ciclic, ambele presupunînd o insatisfacție fundamentală, o dorință de schimbare, de a face să acționeze propria voință în dauna Celuilalt. Îndoiala te îndeamnă să devii, nu *să fii*. E, deci, nevoie ca ea să explodeze pentru ca vindecarea să fie posibilă şi, mai ales, dorită. Cioran e deplin conştient de acest lucru, dar scepticismul său refuză în continuare să tacă:" 'Nici lumea asta, nici cealaltă, nici fericirea nu sunt pentru ființa abandonată îndoielii.' Acest pasaj din Gîtâ e condamnarea mea la moarte." (V)

Potrivit logicii sale convulsive, Cioran îi reproşează lui Buddha - presupus autor al unor declarații contradictorii – că nu a făcut din propria renunțare un paradox. Prea sistematic şi coerent în acțiunile sale, a ignorat anumite vîrfuri ale nefericirii, cum ar fi lipsa de consolare, şi s-a retras la finalul unei experiențe complete. "Cînd ai dreptate, nu e nici un merit să părăseşti viața" (AG), tranşează gînditorul, respingînd înlănțuirea logică ce dă cîştig de cauză nesubstanțialității şi impermanenței evidențelor. Şi din invidios umil, Cioran se transformă în apolog al furiilor sale, cărora le găseşte o sumedenie de merite:

> "Cînd Buddha vorbeşte despre renunțare, e ca şi cum am vorbi noi despre dragoste. [...] Nu suntem capabili de asta pentru că punem prea multă pasiune în negațiile noastre. Dar negațiile nu devin, oare, pozitive prin exces ? Distrugînd tot e ca şi cum ai crea tot." (CA)

Numai ***absurdul*** e capabil să străpungă voalul *mayei*.

Absurdul este o formă de cunoaştere care nu aparține nici cunoaşterii - judecată adesea eronată, nici ne-cunoaşterii - sinonimă cu ignoranța oarbă, diferită de *agnosia* celebrată de gnostici. Ea defineşte acea voință-de-a ignora, acea cufundare spontană în natural, în elemental, acolo unde se risipeşte orice dorință de a discerne adevărul de fals şi chiar de a-l cunoaşte pe Dumnezeu. E starea de 'budeitate', subtil paradox oriental, căci a o atinge înseamnă a recunoaşte că ai avut dintotdeauna natura lui Buddha, salvarea rezumîndu-se la conştiința identității esenței eterne a omului, *Atmân,* cu esența eternă şi impersonală a universului, *Brahman*. Deoarece Dumnezeu nu e divizat decît în aparență, în irealitatea jocului care, odată încheiat, permite revenirea conştiinței individualizate la întregul divin.

> "Prima noastră mişcare ne duce către beția identității, către visul indistincției, către *atmân*, care răspunde apelurilor noastre cele mai adînci, cele mai secrete. Îndată ce, dezmeticiți, ne distanțăm din nou, abandonăm fondul *presupus* al ființei noastre pentru a ne întoarce către destructibilitatea fundamentală, a cărei cunoaştere şi experiență, a cărei obsesie disciplinată ne conduce spre nirvâna, spre *plenitudinea* în vid." (DR)

Cioran se vede astfel dublu satisfăcut de o religie care se dispensează de divinitate şi care, în subsidiar, nu concepe împărtăşirea - de altfel inimaginabilă - a experienței extatice.[92] Odată pragul trecut, lumea ne apare aşa cum e, nici pură nici impură, primară, inexprimabilă prin verb, la fel ca şi Dumnezeu - ființă vidă (sinonimă cu 'Nenumibilul' eckhartian), căci dacă e cu adevărat fundamentul ultim al fiecărui lucru, trebuie să fie vacuitatea însăşi. Totuşi, dacă acest 'cult' închinat *sûnyatei* îndepărtează pericolul înfeodării la un "zeu slab, încarnat, personal" (MA), nu te păzeşte de cealaltă extremă mai periculoasă în ochii lui Cioran, care nu se va obişnui nicicînd cu nuditatea absolută, "lipsită de orice prezență, de orice

contaminare umană, din care ideea însăşi de eu a fost alungată" (MA). Acest vicios obstacol al conştiinței, în mod necesar legată de o urmă de individualitate, nu scapă, de altfel, maeştrilor orientali. Obiectivarea totală este un non-sens şi conştiința rămîne o fatalitate. În plus, elogiul *pasivismului*, al acceptării vieții aşa cum este ea, se vădeşte plin de capcane pentru un spirit ce nu e temperat de un sentiment moral viguros, putînd da naştere unor consecințe dezastruoase ; iată de ce ortodoxia refuză să-l ia în considerare. Pe de o parte, ar duce către o absorbție contemplativă, lene la care Cioran nu e deloc insensibil, pe de alta, către o francă agresivitate a unei stări de spirit intolerante, care nu e nici ea străină de Cioran. Dar genul acesta de seninătate la care conduce o explorare interioară cu caracter noetic, presupunînd un salt dincolo de conştiința relativă, el nu l-a cunoscut decît o singură dată în viață şi va păstra mereu regretul de a nu-l fi regăsit: "Preț de o clipă, cred că am simțit ceea ce absorbția în Brahman poate să însemne pentru un fervent al Vedântei. Cît aş fi vrut ca acea secundă să fie extensibilă la infinit !" (NN)

Vacuitatea luminoasă e o abstracție asupra căreia înverşunarea vitală a lui Cioran nu are priză. Un Dumnezeu identificabil ca instanță, chiar inaccesibilă, surd şi mut, corespunde mai bine înclinației sale naturale, care e spre sînge şi urlet, nu spre seninătate. Înțelege abandonul şi estomparea, dar totul în el îl împinge să le refuze chiar în clipa în care crede că le-a adoptat; şi dacă îi dă de mii de ori dreptate lui Lao-tse, considerînd că *Tao Te King* merge mai departe decît orice scriere occidentală, îi preferă în ultimă instanță un Rimbaud sau un Nietzsche, frenetici ca şi el, care l-au inițiat în demența lor şi l-au sedus prin forța destructivă pe care au imprimat-o destinului lor. Un suflet creşte şi piere doar prin cantitatea de *insuportabil* pe care o asumă, se apără gînditorul român, atras de filosofia orientală, dar respins de vacuitatea care "ține loc de tot *fără tot*" (DR).

Cioran face apel la irealitate pentru a justifica nejustificabilul, tot aşa cum, învățăcel gnostic, îl acuza pe

Diavol: “Totul e ireal. Dacă ar fi real, ar fi o tragedie stupidă. Istoria, fără exagerare, e lamentabilă, iar moartea nu e tolerabilă.”[93] Motiv în plus pentru Cioran de a găsi că budismul oferă o soluție, ruinînd visul lumii şi săpînd, în acelaşi timp, iluzia infailibilității conceptelor opuse inseparabile, ca viața şi moartea sau binele şi răul, aici şi dincolo. Pe palierul aparențelor, aceşti termeni abstracți şi incapabili să-l cearnă pe Marele Absent ce-l obsedează pe gînditorul nostru sunt doar buni ca să delimiteze un “spațiu” pentru care nu avem nume: *între*. Dumnezeu alunecă între tot ceea ce ne defineşte şi tot ce definim, şi tot nerăbdării noastre, aviditații de a voi să-L cuprindem (*trishna*, pentru Buddha) trebuie să-i imputăm frustrarea sfîşietoare. Sclavia noastră față de Cercul-naşterii-şi-al-morții, *samsâra*, ne face să aderăm la farsa lumii şi, abandonîndu-ne suferinței, ne interzice eliberarea prin *nirvâna*, abolire capabilă să întrerupă Cercul vicios, mereu regenerat de *Karma*.

Problema e că ideea însăşi care le descalifică pe toate celelalte e o piedică pentru gîndire şi că, în cele din urmă, a afirma că “Totul este iluzoriu”, înseamnă să sacrifici iluziei, să-i recunoşti un grad înalt de realitate, cel mai înalt chiar [...].” (NN) Singura soluție a dilemei este, poate, încetarea oricărei afirmații, închiderea în tăcere, sperînd că aceasta nu e, la rîndul ei, o formă de înlănțuire !

Tot aşa cum în tinerețe se stingea la simpla evocare a insuportabilei fericiri din paradisul sfinților, bătrîn, rezistă unei religii care se înverşunează să mortifice dorința exaltantă de a se simți viu şi să ridiculizeze *suferința*, tratînd-o drept iluzorie. Dacă a elibera înseamnă a suprima durerea, Cioran refuză mîntuirea, ce îi apare ca cea mai cruntă sărăcie:

> “O doctrină a mîntuirii nu are sens decît dacă plecăm de la ecuația existență-suferință. [...] Şi dacă nu vrem să ne eliberăm de suferință, nici să învingem contradicțiile şi conflictele, dacă preferăm nuanțele nedesăvîrşirii şi dialecticile afective în schimbul *monotoniei* unui impas sublim ? Mîntuirea termină

> totul; şi ne termină şi pe noi. Cine, odată *mîntuit*, mai îndrăzneşte să se declare viu ? Nu trăieşti cu adevărat decît prin refuzul de a te elibera de suferință şi printr-un fel de tentație religioasă a ireligiozității." (TD)

Cioran a considerat întotdeauna că suntem mai îndatorați suferinței pentru înțelegerea lumii decît entuziasmului facil; îi concede, totuşi, înțelepciunii orientale, un avantaj asupra tuturor celorlalte: dacă e adevărat că lucrurile - reale sau iluzorii - aduc suferința în egală măsură, ipoteza vacuității vine la momentul potrivit, pentru a ridiculiza lipsa de măsură a nenorocirilor noastre şi disproporția între efect şi cauză (DR). Tentația vacuității, de-condiționarea eliberatoare sunt de neconceput în afara suferinței, pe care budismul o declară ireală. Cioran dimpotrivă, vede în ea o garanție de realitate individuală: "*Ceea ce e durere e non-sine*. E greu, e imposibil sa fii de acord cu budismul asupra acestui punct, capital totuşi. Durerea e ceea ce avem mai intim, mai personal." (MA)

De fapt, concepția suferinței îl îndepărtează fundamental pe Cioran de budism. El nu o poate gîndi în afara unui păcat anterior creației noastre, care angajează o responsabilitate distinctă şi ne motivează furia, care introduce liberul arbitru sub forma perfidă a alegerii morale. Or, pentru budism, originea chinului nostru rezidă în ignoranța spirituală, sau chiar într-o imperfecțiune originară mai degrabă decît într-un presupus păcat. Înțelepciunea orientală se bazează pe refuzul acestei dependențe originare, care disimulează adevăratul refuz - cel al lui Dumnezeu creator. Omul suferă din cauza dispozițiilor nepotrivite ale spiritului său, din cauza setei sale de a poseda ceea ce este esențialmente tranzitoriu şi, mai ales, din cauza iluziei sale de a crede în *trishna*, în posibilitatea de a se izola în sînul vieții, de a-i sfărîma unitatea.

Ataşamentul şi pasiunea pentru lucrurile efemere, ce deturnează de la Unu, mai pot fi conjurate şi printr-o relativizare prin absurd a invarianților logici. Iar dacă gîndirea indiană apare ca liman pentru spiritul disperat şi lucid al lui Cioran, e şi pentru

că ***umorul*** şi autopersiflarea se desfăşoară în voie aici. Budismul zen, în special, îl entuziasmează prin simţul umorului şi al absurdului, estetică a unei deriziuni compătimitoare, dar în întregime lipsită de sentimentalitate la adresa celor ce se poticnesc pe drumul salvării. Secretul acestui umor rezidă în abordarea, fără deosebire, a lumii fenomenale şi a formelor pompoase ale intelectului[94]. E adevărat că între a glumi şi a distruge, vadul e foarte îngust, dar spiritualitatea budistă, care nu e cîtuşi de puţin înţepenită şi tristă, reuşeşte să demonstreze că un om liber în interior nu poate fi decît vesel.

Or, dimensiunea ludică a budismului se raportează la un alt tip de *âgon* - lupta realului împotriva lui însuşi, perceput ca iluzoriu. Dar jocul implică o formă de gratuitate limitată de convenţii, permiţîndu-ne să ajustăm realul la imaginar şi să credem în el fără a crede cu adevărat. Cioran îl asumă în această accepţie, de turbulenţă necesară, pentru a uita ce-i mai rău, şi admiraţia sa pentru sensul jocului universal al budiştilor este autentic. Dar se împiedică de "cuvîntul sanscrit *lîlâ*, gratuitate absolută după Vedânta, creaţie a lumii prin amuzament divin" (MA), acest prea-plin de nesăbuinţă, de fantezie necontrolată şi de plăcere punînd în cauză fundamentele culturii sale occidentale (în care rîsul la adresa divinităţii păstrează ceva apăsător în teama sau plăcerea sacrilegiului; simţim că, chiar dacă ne batem joc, problema *Dumnezeu* rămîne esenţială, răpindu-i divinităţii ascendentul ranchiunii sale. Jocul te face iresponsabil şi îl disculpă pe Dumnezeu. De aceea, probabil, Cioran află mai mult reconfort în cosmogonia taoistă decît în cea descrisă de hinduism. Aceasta din urmă - apropiindu-se cumva de Kabbala - se articulează în jurul unei idei despre Dumnezeu ce dă naştere lumii printr-un act de auto-mutilare, de auto-sacrificiu, în urma căruia, printr-un proces invers, oamenii reintegrează divinitatea; e, de fapt, "o partidă grandioasă de-a v-aţi ascunselea a lui Dumnezeu cu el însuşi."[95] Tao ocoleşte conceptul obişnuit de Dumnezeu-creator-al-lumii care asumă responsabilitatea actului său, preferîndu-i o instanţă care dă naştere fără a crea, care

"face lumea să devină".

În ciuda tentației evidente a unui alt model intelectual - a cărui nostalgie o va păstra mereu[96] -, Cioran se vădeşte incapabil de a-şi urma înclinația pînă la capăt. De aceea – şi aici precizarea Sylviei Jaudeau ni se pare judicioasă[97] - rămîne la mijloc, operînd o joncțiune între tradiția filosofică orientală şi înțelepciunea destinsă, dar nu uşuratică, a Orientului. Deşi supunerea omului față de *maya* îi apare ca torturantă şi degradantă, nu poate şi nici nu vrea să sfarme cercul vicios al *trishnei*, al aderenței la viață.

> "Să ştii că te bați numai pentru iluzii şi că, pentru esențial, e inutil să faci sacrificii, presupune atîta luciditate, atîtea căderi şi victorii, încît nimic nu mai poate ține în frîu orgoliul suprem şi suprema umilință. Nu l-am putut iubi pe Buddha niciodată. L-am urît ori de cîte ori i-am dat dreptate." (CA)

Frecventarea acestei spiritualități, la o prima vedere salutară şi abordabilă, induce de fapt o derută vertiginoasă a spiritului obişnuit să progreseze agățîndu-se de jaloanele rațiunii şi care se vede condus către o deposedare de Sine. Jubilarea non-acțiunii proclamată de budism duce în pragul indispoziției fizice cînd entuziasmul adeziunii nu înlocuieşte absența credinței. Şi Cioran se regăseşte în impas, inapt să se desfăşoare cu adevărat într-o doctrină ce solicită o uriaşă cheltuială de energie pentru a-şi fonda îndemnul la renunțare. A face din epuizarea vitală o condiție de trezire la futilitatea dorinței, iată ce depăşeşte cu mult forțele gînditorului care nu va reuşi niciodată să se desprindă de poziția sa intermediară în raport cu budismul, între atracție şi abandon, între reuşite şi numeroase eşecuri:

> "A înainta în detaşare înseamnă a ne priva de toate rațiunile de a acționa, a pierde beneficiul defectelor şi viciilor noastre, a ne scufunda în această stare ce se numeşte *plictis* - absență consecutivă dispariției apetiturilor noastre, anxietate degenerată

în indiferență, stingere în neutralitate." (CT)

Deşi experiența sa de viață o întîlneşte pe a lui Buddha, suferința rămîne lotul său cotidian şi, reîntors umilit din iluzia de a se crede dincolo de orice lucru, se resemnează în fața imposibilității adoptării soluțiilor pe care le propune Iluminatul, fiind incapabil să renunțe la dorință. La sentința fără apel pe care acesta o formulează: "Adevărul rămîne ascuns pentru cel pe care-l umplu dorința şi ura", comentariul lui Cioran e sobru şi sec: "Adică pentru orice *ființă vie*." (NN)

Timpul şi căderea în Istorie

Timpul cosmic a fost lovit de aceeaşi pedeapsă ca şi lumea materială, aceea de a nu fi decît imaginea falsificată a eternității, dusă de un ritm de moarte sub aparența vieții. Căderii personale a lui Cioran *în* timp şi, apoi, *din* timp îi corespunde o cădere universală ce pleacă din eternitate ca infirmitate divină; aparent, gînditorul e incapabil să-şi imagineze o scară a lui Iacob, manifestatul nemaiputînd să integreze virtualul: "Orice fenomen este o versiune degradată a unui alt fenomen mai vast: timpul, o tară a eternității; istoria, o tară a timpului; viața, tară şi ea, a materiei." (NN) Pentru a salva, cumva, fața timpului şi, implicit, a lui Dumnezeu, Cioran dualistul concepe o supra-eternitate ce s-ar întinde dincolo de o axă (care nu prea ştim ce e) şi pe care o numeşte "eternitate adevarată, pozitivă", timpul lui Dumnezeu, şi o alta, timp al Diavolului, "negativă, falsă, situîndu-se dincoace de ea: aceea în care zăcem, departe de izbăvire, departe de competența unui mîntuitor, şi care ne eliberează de tot, privîndu-ne de tot." (IU) Uşor bancală şi precară, această construcție cioraniană, care o contrazice pe cea precedentă, opunînd unei înlănțuiri cauzale depreciative o structură binară în jurul unui centru, are, totuşi, meritul de a permite mențiunea epifenomenelor de metatextualitate temporală şi de deriziune, speculații pe care le

ignoră textele gnostice.

> "Am dorit prea mult timpul pentru a nu-i altera natura, l-am izolat de lume, am făcut din el o realitate independentă de oricare altă realitate, un univers solitar, un înlocuitor de absolut: operație singulară care-l desprinde de tot ceea ce presupune el şi de tot ce antrenează [...]. Nu e mai puțin adevărat că nu a prevăzut că într-o zi voi trece, în ceea ce-l priveşte, de la obsesie la luciditate, cu tot ceea ce implică asta ca amenințare pentru el." (CT)

Supunerea creştină față de "demonismul timpului" (CD) îi repugnă lui Cioran. Influențat şi de budism şi de gnosticism (cum vom vedea puțin mai tîrziu), gînditorul detestă obsesia 'venirii' şi sclavia timpului ocurenței, viziune a unui paradis dirijat, ce ocultează timpul mitologic al recurenței. Ceea ce Gilbert Durand numeşte "păcatul originar creştin al Istoricismului"[98] este, în ochii lui Cioran, şi mai grav. Creştinismul e vinovat de a fi conceput o escatologie şi a fi oprit astfel rătăcirea noastră fără scop pentru a o precipita într-un destin. La fel cum Nietzsche nu putea tolera în creştinism negarea principiului tragicului pur prin sensul dat suferinței, Cioran detestă imaginea unui viitor irevocabil, sub forma Judecății de Apoi, "în care hazardul nu are loc, iar cea mai mică fantezie apare ca o erezie sau o provocare" (IU), menită a conferi o aparență de sens acestui sub-produs al său care e istoria. Înscrierea în durată permite şi concepția mîntuirii, obligatoriu legată de principiul provizoriului pînă la deriziunea care ne guvernează, căci, dacă ne-am bucura de simțul eternității, am fi cu toții pierduți sau salvați dintru început.

Ideea de viitor presupune un paradox temporal în care viziunea creştină a istoriei se încîlceşte de două ori. O dată, prin formularea unui sfîrşit pentru timp, un moment în care timpul va fi anihilat, dar care se situează în timp, în acest viitor echivoc ce va suprapune temporalul şi supra-temporalul ; singura 'soluție' posibilă la acest paradox al ieşirii din timp pentru a vorbi despre

timp e credința – joncțiune între durata noastră discontinuă şi eternitate. A doua oară, prin propunerea imaginii unui Hristos salvator al omenirii, dar neputincios înainte de Judecată, deci înainte de final ! Incapabili să găsească regatul ceresc în ei înşişi, creştinii l-au situat în viitor, pervertind astfel o învățătură în scopul de a-i asigura reuşita printre oameni. Iisus, crede Cioran, s-a făcut vinovat de a fi întreținut echivocul, preconizînd, pe de o parte – ca răspuns la cererile fariseilor -, un regat interior ; pe de alta, dîndu-le a înțelege discipolilor că salvarea e aproape şi că vor asista la consumarea ei. Precaut sau pur şi simplu bun psiholog, înțelegînd că "oamenii acceptă martiriul pentru o himeră, dar nu pentru un adevăr, s-a adaptat slăbiciunii lor". (IU)

Am afirmat că Cioran se apropie de viziunea gnostică prin disprețuirea duratei lineare, neacceptarea ideii de metempsihoză şi explicarea propriului deficit de existență prin căderea în timp, sursă a tuturor relelor. Şi totuşi, nu se regăseşte pe deplin nici aici şi simte nevoia inserării unei distincții suplimentare, a unei "nenorociri neobişnuite: aceea de a nu avea dreptul la timp." (CT) Amputat de orice certitudine, se vede lipsit şi de sipetul înfrîngerii sale. Aşezat pe malul fluxului temporal, e paralizat de fascinația şi spaima excluderii definitive: "Degeaba mă agăț de clipe, clipele îmi scapă: nu e nici una care să nu-mi fie ostilă, care să nu mă respingă şi să nu-mi arate clar refuzul de a se compromite cu mine." (CT)

Timpul Gnozei se sparge în prezent; există trecutul perfecțiunii inițiale şi viitorul integrator al sufletelor trezite. Prezentul nu e decît uitare, somn, clocire. Azvîrlit din eternitate, Cioran se confundă cu nostalgia sa şi se ştie condamnat la non-coincidența conştientă, care mătură clipa şi suprimă devenirea :

> "Acumulez trecut, nu încetez să fabric şi să precipit în el prezentul, fără a-l lăsa să-şi epuizeze propria durată. A trăi înseamnă a suporta magia posibilului; dar atunci cînd percepi

> chiar şi în posibil trecutul ce *va veni*, totul devine virtual trecut, şi nu mai există nici prezent nici viitor. [...] Elaborez timp mort, mă cuibăresc în asfixia devenirii." (CT)

Psihoza temporală ne pare a îmbrăca, la Cioran, accente neaşteptate. El dezvoltă o tragedie personală a *timpului-de-după*, care să primească pietatea dezamăgită, trăind durata ca pe un stigmat ce-l face să urle de durere şi de voluptate, străpuns de un fior cu adevărat religios[99]. Specificitatea dramei cioraniene se înscrie cu maximă acuitate în această irealitate, pe care o antrenează deposesia temporală, în urîtul pe care îl exprimă *dubla pierdere a eternității şi a timpului*. Şi Cioran iese din el pentru a cădea dedesubt, la nivelul la care nu mai subzistă nici amintirea luptei sale împotriva lui Dumnezeu. De fapt, ceea ce gînditorul dă în judecată prin intermediul reflecției gnostice e însăşi existența, soarta individului al cărei ridicol depăşeşte seriozitatea morții. Simetrică cu elevarea mistică, căderea în timp scoate în evidență faptul că, prin transfigurare sau prin desfigurare, omul este oricum confruntat cu această anomalie de a se afla "în echilibru instabil cu viața." (CT)

Durata face vizibilă o breşă imposibil de acoperit şi se dovedeşte un duşman mai redutabil decît Dumnezeu. Te poți răfui cît vrei cu Dumnezeu, pare să gîndească Cioran, dar, chiar şi la gradul său maximal de abstractizare, tot păstrează atribute şi un contur vag personalizate, în vreme ce Timpul exercită un « despotism impersonal »[100] în modul supremei exteriorități, căruia nu-i poți rezista, ca şi o desfrunzire fizică răvăşitoare ; smuls cu brutalitate din învelişul său temporal, gînditorul se îmbracă în propriul enunț pentru a-şi rezuma martirul: „Timpul se desprindea de ființă în dauna mea". (IN)

Hipertrofia sentimentului demoniac şi dramatic al timpului deschide o altă dimensiune a gîndirii cioraniene, care întîlneşte perspectiva relativismului contemporan. Acesta, sursă, între altele, a nihilismului şi scepticismului lui Cioran, demontează conținuturile vieții şi contrariază orice veleitate de

adeziune, revelînd neantul devenirii şi conotaţia morţii care închide orice progres (MA). În consecinţă, pentru un relativist, „eternitatea în această accepţie nu mai există, substituindu-i-se procesul temporal ca progresie infinită”[101].

Insensibil la transmigrarea sufletelor şi, deci, la timpul ciclic drag grecilor şi hinduşilor, Cioran se simte tot mai familiar cu imaginea timpului fracturat al gnosticilor, între cele două ficţiuni - a fiinţei şi a ne-fiinţei. Au în comun groaza de durata progresivă creştină (la care se adaugă, la Cioran, o spaimă cumplită de viitor[102]) şi disprețuiesc în egală măsură acest subiect de scandal şi batjocură care e istoria în ansamblul ei. Realitate falsă, smintită, inutilă şi dăunătoare, istoria pune în mişcare mecanismul sfărîmător al indiviziunii primitive, viziune care se îndepărtează considerabil de escatologia creştină, pentru care istoria şi relele subsecvente sunt încercări indispensabile pe drumul mîntuirii:

> „Într-adevăr, cum să explici divizarea ? Să o atribui insinuării devenirii întru fiinţă ? Infiltrării mişcării în unitatea primordială ? (...) Nu se ştie. Ceea ce pare sigur e că «istoria» purcede dintr-o identitate sfărîmată, dintr-o Sfîrtecare iniţială, sursă a multiplului, sursă a răului.” (EA)

Dacă timpul este o consecinţă imediată a căderii noastre, istoria îi apare ca un produs derivat, un fel de blestem explicabil, care necesită un exerciţiu de defascinaţie şi de dureroasă veghe lucidă, pentru a nu sucomba facilităţii înlănţuirii cauzale pe care o propune: „Omul *secretă* dezastre” (SA), iar istoria oferă justificări *a posteriori* pentru orice slăbiciune monstruoasă, pentru orice eşec moral, pentru orice resemnare vinovată. Or, Cioran vrea să moară în picioare: „Există mai multă onestitate şi rigoare în ştiinţele oculte decît în filosofiile care atribuie un «sens» istoriei.” (SA)

Ne răfuim cu timpul – iată problema fundamentală pe care o pune istoria; ambele s-au conjugat de la începuturile existenţei noastre, prima „acţiune” umană fiind păcatul originar;

căci Paradisul e un non-loc etern, unde nimeni nu înfăptuieşte nimic, un „spațiu" al instantaneismului, sinonim cu eternitatea. Un om leneş ar fi fost nemuritor; un Dumnezeu inactiv ne-ar fi condamnat la non-actualizare. Cel mai mic gest, cea mai mică activitate ne îndepărtează tot mai mult de indistincția originară, de ceea ce chinezescul *wu-wei* traduce cel mai bine. Istoria este povestea decăderii noastre productive, un inventar de activități una mai derizorie decît alta, sustragerea de la act şi disprețul suveran al „mişcării" fiind, pentru Cioran, singurul nostru mijloc de a rezista şi singura definiție posibilă a unui vector ascendent care ne-ar smulge din vrăjile timpului: „În adîncurile sale cele mai intime, omul aspiră să regăsească condiția pe care o avea *înaintea* conştiinței. Istoria nu e decît ocolul pe care-l face pentru a reuşi." (NN)

Nici superstiția progresului nu scapă de fulgerele lui Cioran, care vede în ea o altă expresie a nefericirii originare, a unei false inocențe ce proiectează mereu, spre viitor, o speranță de ameliorare, a unui vîrf de ipocrizie umană ce refuză să admită absolutul decăderii sale, căci, dacă totul se schimbă, e rareori spre bine: „Dacă eliminăm din Istorie ideea de progres, ajungem la concluzia că ceea ce se va petrece în viitor nu are nici un fel de importanță." (*Glossaire*, p.1774).

Luciditatea vine să-l scoată pe sceptic din acest impas, făcîndu-l să suporte un prezent etern, lipsit de lăcrimările asupra Vîrstei de Aur trecute, ca şi de fantasmele confuze şi deresponsabilizante despre viitor. Actul, la Cioran, ține de cel mai pur hazard, iar consecințele sale sunt, în cel mai bun caz, imprevizibile, în cel mai rău, străine. Intenționalitatea care conduce orice acțiune ține de sfera dorinței şi a voinței şi ne obligă să proiectăm şi să ne proiectăm din ce în ce mai departe de această beatitudine paradiziacă ce-şi e suficientă sieşi, sustrasă flagelului succesiunii. Omul a uitat demult, crede Cioran, acele cuvinte esențiale ale lui Celsus: „Nu e nevoie ca Dumnezeu să-şi corecteze lucrarea" (DR); în schimb, îi trebuie *viitor* cu orice preț, obsesie imputabilă viziunii creştine asupra timpului: „Credința în Judecata de Apoi a creat condițiile

psihologice pentru credință în *sensul* istoriei; mai mult: întreaga filosofie a istoriei nu e decît un subprodus al ideii de Judecată de Apoi." (DR)

Istoria e rea pentru că e „predictibilă" doar de-andoaselea şi nimic nu dovedeşte că ea înaintează în direcția pe care, în principiu, i-au trasat-o rațiunea şi voința de ameliorare. Deci, cine crede în progres şi în Istorie, crede obligatoriu şi într-un sfîrşit al timpului, care ar însemna împlinirea binelui aşteptat, un eveniment definitiv ce ar pune capăt evenimentelor. Dar Istoria nu se poate susține, consideră Cioran; nu e nimic mai trist decît lectura unui tratat de istorie, poveste a nesfîrşitelor şi sterilelor prăbuşiri, asasinate, prădăciuni şi distrugeri, care îl face să afirme fără înconjur: „Istoria universală: istoria Răului" (TD). Lecția pe care gînditorul o extrage din lectura unui Tucidide, a unui Gibbon sau a unui Toynbee este că, în Istorie, orice se poate întîmpla şi că abia după aceea începem să țesem justificări logice pentru aleatoriu, deşi accidentalul nu are scuză. Şi ce forță de convingere în actualitatea acestor aserțiuni de peste o jumătate de secol !

> „Istoria este *ironia* în mişcare, rînjetul Spiritului prin oameni şi evenimente. (...) Nici un principiu imuabil nu reglează favorurile sau severitatea sorții. (...) De la conciliile ecumenice şi pînă la controversele de politică contemporană, ortodoxiile şi ereziile au asaltat curiozitatea omului cu irezistibilul lor nonsens. Sub deghizări diferite, vor exista întotdeauna argumente anti şi pro, fie că e vorba de Cer sau de Bordel."(TD)

Pentru că singurele epoci care au valorizat virtuțile sufletului şi ale spiritului mai mult decît priceperea ucigaşă sunt cele pe care le numim *decadente*, ele sunt şi singurele care beneficiază de indulgența cioraniană. Cînd iluziile de orice fel au fost demolate, iar Timpul îşi trage puțin suflul, intelectul critic este stimulat şi se instalează clarviziunea. Din nou, fără remisiune, înfrîngerea vitalistului de către scepticul dominant e trecătoare: „La apogeu, dăm naştere valorilor; la apus, uzate şi

slăbite, le abolim. Fascinație a decadenței, - a epocilor în care adevărurile nu mai au viață..., în care se înghesuie ca scheletele în sufletul gînditor şi uscat, în osuarul viselor..." (TD).

Timpul degradat în istorie corupe şi contaminează prin dinamismul său devastator, iar din această răbufnire, Cioran nu suportă decît tiranii sau toleranța decadentă. Ființă modernă, prin urmare dezvrăjită, gînditorul se zbuciumă între extremele farmecelor unei duble iluzii, gata oricînd să renască, situată fie în zorii umanității, fie la sfîrşitul ei. Alienat în timp, refuză cu întreaga sa luciditate reacționară să i se supună şi încearcă să se ridice deasupra sau, cel puțin, să se lase să cadă alături de pasiunea ideologică. Exilul său în estetic apare astfel modulat de o preocupare de ordin superior, metafizic, care îi permite să vadă, să simtă în carnea lui că, „la un anume grad de luciditate şi de detaşare, istoria nu mai curge, nici măcar omul nu mai contează" (EA).

A te gîndi exclusiv la fericirea ta, a-ți urmări bunăstarea lumească echivalează, la Cioran, cu abandonarea căutării spirituale, cu neglijarea a ceea ce ne transcende. Detractorii tînărului simpatizant al extremei drepte îl judecă din perspectiva istoriei – ceea ce explică şi numeroasele erori de optică -, în loc să accepte faptul că în această retragere progresivă, în acest refuz tot mai crîncen al oricărei manifestări se ascunde voința de a-şi depăşi condiția, de a se agăța de esențial: „A se realiza înseamnă a ceda vrăjii multiplului. În Unu, nimic nu contează decît Unul însuşi" (CT).

De la Spengler şi Fukuyama (şi mult înaintea lor, desigur) nu mai contenim să glosăm despre sfîrşitul istoriei şi al omului; Cioran îl presimte şi el, dar într-un mod care nu are nimic de-a face cu un istoric al civilizațiilor sau cu un filosof, şi acesta e unul din punctele cele mai originale şi fierbinți ale gîndirii sale. E vorba de o dramă intimă, care-i sapă fundamentele ființei – „ Ceilalți cad în timp; eu am căzut *din* timp" (CT) – şi pe care o percepe ca fiind exemplară. După ce s-a rătăcit în Timpul căderii, „iată că-l amenință o altă cădere a cărei amploare e greu de anticipat. De data asta, nu va mai fi

vorba de căderea din eternitate, ci din timp; şi a cădea din timp înseamnă a cădea din istorie (...)" (CT).

Echivocul se insinuează totuşi, iar poziția lui Cioran se adaptează chinurilor spiritului său neliniştit. Astfel, nu vom fi surprinşi să-l găsim urmărindu-şi raționamentul pînă la capăt, înspăimîntat în fața perspectivei de a pierde şi eternitatea şi timpul şi, prin urmare, de a trăi experiența unei decăderi totale. Atunci, printr-una din acele răsuciri care îi sunt proprii şi care l-au salvat din mai multe impasuri paradoxale, ajunge să atribuie un soi de mister acestei duble căderi şi un destin secund sub-omului ivit din post-istorie. Scăpat de idolatria timpului şi actului, omul căzut are privilegiul amar de a-şi contempla pe deplin conştient găunoşenia: „Uşurat de povara istoriei, omul, complet epuizat odată ce va fi abdicat de la singularitatea sa, nu va mai dispune decît de o conştiință vidă, fără nimic care s-o poată umple: un troglodit dezabuzat, un troglodit plictisit de toate." (S)

Treaz, indiferent față de propriul destin şi de cel al altora, lucid pînă la transparență şi, totuşi, incapabil să se descîlcească din elanurile sale nostalgice şi contradictorii, Cioran nu vrea să-şi recunoască un statut de *ființă a intervalului*; totul în el îl împinge cînd spre indistincția ferice de *dinainte*, cînd spre recea luciditate de *după*: „ Nu-mi plac decît irumperea şi prăbuşirea lucrurilor, focul care le provoacă şi cel care le devorează. Durata lumii mă exasperează; naşterea şi dispariția ei mă încîntă (...); să disprețuieşti rutina ființei şi să te precipiți spre cele două abisuri care o amenință; să te epuizezi la începutul şi la sfîrşitul clipelor..." (TD).

Întîlniri cu sinuciderea

Inaptitudinea către eliberare îl ține pe Cioran pe crucea sa de sceptic, dar îl scuteşte în acelaşi timp de tentația de a-şi accelera propriul sfîrşit. « Dacă nu mă sinucid », îi scrie el prietenului său Arşavir Acterian, « e pentru că datorită acestei certitudini, faptul de a continua, de a « persevera în ființă » (!)

dobîndeşte o dimensiune nouă, neaşteptată : aceea a paradoxului durabil, a provocării, dacă vrei »[103]. Interogațiile asupra ***vieții***, ***morții***, ***sinuciderii*** nu sunt localizate într-un singur loc al operei cioraniene şi pot fi abordate în orice moment, în orice context religios, căci o lectură ce se sprijină pe cele două filtre interpretative creştine, păcatul şi mîntuirea, este prea rigidă pentru spiritul cioranian, care le înconjură prin ironii şi prin contradicțiile aforismelor sale.

Este important să precizăm că nimeni (după ştiința noastră) nu s-a sinucis cu vreo carte de-a lui Cioran în mînă, dimpotrivă chiar, opera sa fiind "o sinucidere amînată" (NN). Nici monstru provocator, nici "sinucigaş" amînat, nici propriu-zis "adept al 'sinistrozei'"[104], gînditorul român e doar o ființă în căutarea unei etici personale coerente, care să-i modeleze suferința şi deruta. Se pare, în cele din urmă, că se confundă cu o estetică a limbajului şi că puterea catartică a scriiturii se preschimbă în contrariul său: ea nu mai eliberează, ci absoarbe şi concentrează toate pulsiunile auto-destructive ale sufletului, devenind un soi de "literatură ca procură"[105] a morții: eliberarea îi e posterioară:

> "O carte care apare e ca şi cum viața, sau o parte din viața ta, ți-ar deveni exterioară [...]. Expresia te diminuează, te sărăceşte, te descarcă de propria-ți greutate, expresia e pierdere de substanță şi eliberare. Ea te goleşte, deci te salvează, te lipseşte de un prea-plin stînjenitor." (EA)

Întreprinderea cioraniană prezintă o latură sinucigaşă care merge alături de filosofia sa de viață: pe hîrtie, expune inanitatea a tot şi a toate, agresînd cu vîrful ascuțit al ironiei sale, dar se expune pe el însuşi în goliciunea contradicțiilor sale vivifiante şi se lasă înțepat de impetuozitatea umorului său: "*A trăi* e o imposibilitate de care n-am încetat să iau cunoştință zi după zi, de vreo patruzeci de ani încoace..." (DR).

E greu să nu-i recunoşti lui Cioran o perfectă loialitate în paradox. Nu-l inventează, îl respiră şi aceasta e suprema

cucerire a lucidităţii sale. E capabil, am văzut-o în repetate rînduri, să aducă o dezmințire strălucită unei idei argumentate cu cîteva rînduri mai sus, sau, mai bine, să reunească cuplurile opozitive în aceeaşi scurtă plesnitură de bici. Aserțiunile, care se eşalonează de la un grad de transparență maximală, sub aere de predici **(a)**, pînă la aproprierea totală a discursului **(b)** sau la combinarea celor două în parodii de silogisme **(c)** au un impact paralizant; argumentul se imbrică atît de bine în contra-argument, încît nu fac decît un cerc perfect, impenetrabil oricărei tentative de violare prin rațiunea critică:

> **(a)** "Faptul că viața nu are sens e o rațiune de a trăi, singura de altfel." (MA)
> **(b)** "Non-realitatea e o evidență pe care o uit şi o redescopăr în fiecare zi. În aşa măsură se confundă comedia aceasta cu existența mea, încît nu mai reuşesc să le disociez." (FI)
> **(c)** "Nu poți trăi fără mobiluri. Eu nu am mobiluri, şi trăiesc." (NN)

A trăi din curiozitate, nici urînd suficient viața ca să te debarasezi de ea, nici iubind-o suficient pentru a nu celebra, din cînd în cînd, moartea, Cioran îşi aruncă în joc întreaga sa artă derutantă prin perfecțiune, care ne pune în imposibilitatea de a-l contrazice, în primul rînd pentru că are grijă s-o facă el însuşi: "Nu există gînd mai dizolvant şi nici mai liniştitor decît gîndul morții. [...] Ce şansă să poți întîlni, în interiorul aceleiaşi clipe, o otravă şi un remediu, o revelație care te ucide şi te face să trăieşti, un venin roborativ !" (FI) Mesajul menit să descînte sau să deruteze sfîrşeşte prin a seduce prin forma sa, Cioran fiind unul din rarele spirite care ştiu să-şi îmbrace stilul într-o finețe pascaliană, asociată cu o stăpînire a utilizării paradoxului ironic aproape dispărută de la Schopenhauer sau Nietzsche.

Gînditorul refuză să decidă care, dintre viață şi moarte, îi e mai prețioasă. Iată de ce nu s-a sinucis niciodată (ceea ce mulți n-au încetat să-i reproşeze, văzînd în asta o dovadă de fariseism), pentru că moartea îl dezgustă la fel de mult ca viața

şi că, amîndouă fiind la fel de lipsite de motivație, opțiunea exprimată ar fi o greşeală de gust: “Nu se sinucid decît optimiştii care au încetat să fie optimişti. Ceilalți, neavînd nici un motiv să trăiască, ce motiv ar avea să moară ?” (SA)

Cu abilitate, Cioran scapă din capcana etichetelor consolatoare de una sau cealaltă din extreme, cum ar fi legarea vieții de sentimentul absurdului. E limpede că, pentru el, omul nu are nici o şansă de a scăpa, şi, personal, nici nu doreşte să-l ajute s-o facă în vreun fel; dimpotrivă, cum nu pune mare preț pe semenii săi, dacă s-ar suprima, ar însemna “să se lipsească de plăcerea de a-i lua în derîdere” (MA). Pascalian în sagacitatea armelor sale, dar mult mai puțin în spirit, Cioran nu încearcă să uite moartea printr-un divertisment, chiar superior, care ar escamota problema. O acceptă ca obsesie definitivă şi model invers: “Ea reprezintă valoarea absolută a negativului. Ironia vrea să ne temem de ea şi, în acelaşi timp, s-o idolatrizăm. Negativitatea ei îmi inspiră - recunosc - admirație; e totuşi singurul lucru pe care-l pot admira fără să-l iubesc.” (CD)

Meditația cioraniană asupra vieții, morții şi trecerea brutală de la una la alta nu se rezumă la o multiplicare a manifestărilor unei disperări entuziaste prin turnúri hazoase şi litote, la fel de adevărate unele ca celelalte, ci merge mai departe, către izvoarele secrete ale existenței, acolo unde gînditorul se regăseşte în întregime singur şi ne face să simțim, prin refracție, acuitatea benefică a non-gregarismului. Acolo, analiza se rafinează şi rezultatele sale, fie că privesc viața, fie moartea, sfîrşesc prin a se întoarce împotriva divinității, responsabilă de insignifianța fiecăruia din ele: “*Viața*: pretext suprem pentru cine e mai aproape de îndepărtarea de Dumnezeu decît de proximitatea sa.” (AG)

Imputarea majoră pe care o aduce vieții e lipsa de sens în afara imanenței. Ea ține de planul aparențelor, dar reuşeşte isprava de a ne dezgusta de ele, ca şi de esențe, şi ne înlănțuie de iluzii, singurele originare (CA). Decurge de aici impostura noastră fundamentală, determinată de alergia la o doză superioară de adevăr şi care face ca viața să nu fie “tolerabilă

decît prin gradul de mistificare pe care i-l inoculezi" (TD). Din dezvoltarea ei istorică, gînditorul extrage ideea caracterului demoniac al vieţii capabilă doar să conceapă expansiunea diverselor forme concrete, fără vreo intenţionalitate transcedentală, ceea ce conduce la închiderea sa în instabilitatea şi inconsistenţa conţinuturilor sale.

Urmînd acest segment al raţionamentului său, stropindu-l cu parfum mistico-budist, Cioran se lansează într-un paralelism viaţă / moarte, unde fiecare este, rînd pe rînd, reper imobil pentru versatilitatea celuilalt. Astfel, într-un prim moment, pretinde că "în Logos, o formă de existenţă a cîştigat în maiestate şi a pierdut în eternitate. Viaţa e eternă pentru spirit şi efemeră pentru moarte. Căci moartea *precede şi supravieţuieşte vieţii*. [...] Nimicul este primordial (de unde, de fapt, *totul este nimic*)" (CA). Irumperea neantului în structurile înseşi ale vieţii semnifică introducerea implicită a neantului în elaborarea fiinţei, denunţînd ridicolul vieţii şi afirmînd că nu există alt fel de iniţiere decît în neant, viaţa fiind de neconceput fără un principiu al negativităţii. Dar a afirma universalitatea morţii şi caracterul accidental al vieţii nu înseamnă a o discredita pe cea din urmă în favoarea celei dintîi. Se verifică încă o dată eficacitatea tacticii cioraniene, care i-a păcălit pe mulţi, şi care constă în principal în a produce un şoc de proporţii prin punerea în evidenţă a unei opinii care se situează la antipodul celor admise în mod obişnuit, folosindu-se şi de o selecţie lingvistică copleşitoare şi lăsînd în plan secund, aproape neobservate, cele cîteva remarci fulgerătoare care repun lucrurile la locul lor. Un loc ce, de altfel, nu e chiar acelaşi, trecerea prin negaţie dovedindu-se fertilă şi tonică. La fel se întîmplă şi cu moartea, a cărei omniprezenţă e însoţită de un sentiment pervers împotriva căruia Cioran a pus în gardă adesea şi care, departe de a epuiza conţinutul eternităţii, ne deschide către o formă de conştiinţă ascuţită a fatalităţii şi ne incită la înfruntarea tragică dar demnă a interogaţiilor capitale ce se ridică în faţa lumii. E motivul pentru care el reînvie imaginea epocii medievale, care a trăit sentimentul morţii cu o

intensitate unică; nostalgia nu vizează o presupusă morbiditate, ci o artă inegalată, cea de a incorpora moartea “în țesutul intim al vieții” (LS). A o incorpora înseamnă a o supune, a o face familiară, a o obliga să îmbrățişeze ritmurile contrarii vieții şi a o înfrumusețа prin contrast.

Ceea ce numim în mod obişnuit « religie » este, de fapt, o confruntare permanentă cu moartea şi singura posibilitate de a scăpa de forța ei zdrobitoare ; revelația, credința pur şi simplu, dacă este autentic trăită, eliberează de aceste lanțuri şi estompează conotațiile de violență şi agonie pe care moartea le-a dobîndit în inconştientul uman. Devenită trecere, ea încetează să bîntuie dar, în acelaşi timp, răpeşte prestigiul momentelor unice, în optica lui Cioran. În orice caz, defectul său vital de « prindere » de cordonul de argint al credinței îl face să întrețină, adesea cu o plăcere morbidă, imaginea a ceea ce este, pentru el, singura certitudine. « Totul se reduce, de fapt, la teama de moarte » (CD), scria el cu convingerea celor 24 de ani. Şi cum a considerat mereu că oamenii sănătoşi sunt impermeabili oricărei forme de senzație extremă, că sănătatea fizică e un fel de handicap spiritual, nu e de mirare să-l vezi acordînd « beneficiul » experienței agoniei doar celor afectați : « Revelațiile de ordin metafizic încep abia cînd echilibrul superficial al omului începe să se clatine, iar spontaneitatea naivă face loc unui chin profund. » (ibid.) Cioran nici nu încearcă măcar să se elibereze de farmecele gîndului morții ; îl alintă şi se joacă cu reperele noastre vitale, răsturnîndu-le după bunul plac, considerînd că nu moartea se află în sînul vieții, ci viața este « prizoniera morții » (ibid.) Moartea nu există în afara vieții, dar viața încrustează forma morții în structurile sale intime. Tocmai această obsesie a imanenței morții – pe care n-a trăit-o niciodată ca pe o revelație – îl va împiedica mereu pe Cioran să găsească vieții un sens sau să se bucure de ea, poziție de la care nu-l va face să deroge nici înțelepciunea bătrîneții, dar care îl va face să-i adauge un strop de deriziune paradoxală : Dacă moartea n-ar avea decît dimensiuni negative, a muri ar fi un act

impracticabil. » (NN)

În ciuda aparenţelor înşelătoare ale unei lecturi superficiale, opera lui Cioran este un omagiu adus atracţiilor vieţii. Acest omagiu poate îmbrăca forma unui elogiu franc şi masiv, vitalist şi definitiv, propriu înflăcărărilor de tinereţe: "Toate clipele care nu au fost momente de extaz în faţa vieţii s-au adunat în greşeala infinită a conştiinţei. Viaţa ne-a fost dată ca să murim de extaz în faţa ei" (CA), sau pe cea a unei justificări cerebrale colorată de ambiguitate paradoxală, de o demonstraţie prin absurd: "Ne agăţăm de zile pentru că dorinţa de a muri e prea logică şi, prin urmare, ineficace. [...] Daţi un scop precis vieţii: îşi pierde instantaneu interesul. Inexactitatea ţelurilor sale o face superioară morţii [...]."(TD)

Aceeaşi grabă în a-l copleşi pe gînditor cu epitete negative apasă şi asupra controversatei chestiuni a sinuciderii. Este, desigur, mult mai incitant să scoţi în evidenţă sfidările ireverenţioase şi afirmaţiile scandaloase, descifrînd în ele o ilustrare de proporţii în argumentarea caracterului anti-creştin şi sacrilegiu al scrierilor lui Cioran, în loc să vezi că, pentru el, sinuciderea se află în centrul unei dezbateri esenţiale şi dramatice, soluţie gnoseologică, dacă nu ontologică : "Există tot atîtea motive de a te suprima şi de a merge înainte, cu diferenţa că, totuşi, cele din urmă sunt mai vechi şi mai solide." (ibid)

Sinuozităţile care fac problematica sinuciderii atît de complexă în orizontul preocupărilor majore ale lui Cioran sunt, în parte, explicabile prin numeroasele influenţe gnostice şi budiste care l-au marcat de-a lungul întregii vieţi. Sinucigaşii i-au apărut astfel ca nişte fiinţe dotate cu o sensibilitate ieşită din comun faţă de supremaţia răului, iar acţiunea lor - ca cea mai mare incriminare a Creaţiei şi ca o tentativă de salvare ce o ridică la gradul unui "act religios" (AG). Maniheenii şi discipolii lor tardivi, Catarii, acceptau de bună-voie să practice *endura* - postul pîna la extincţie, urmînd de aproape iniţierea doctrinară şi ferindu-l pe "pur" de orice tentaţie. Fără a vedea aici o alternativă de dorit la creştinism, Cioran consideră că, dacă şi-ar fi rămas fidel sieşi pînă la capăt, catarismul ar fi condus la o

sinucidere colectivă (DR).

Gînditorul schițează, totuşi, o distincție foarte interesantă, calcată pe dicotomia Demiurgului Bun şi a celui Rău; pe de o parte, senzația de a fi blocat dintotdeauna, certitudinea că, suprimîndu-te, nu ucizi pe nimeni: “e tentația sinuciderii *rele*, aceea care nu vine din tristețea după Dumnezeu, ci din cea după diavol” (DR). Şi ar mai fi o formă de sinucidere, pe care se fereşte s-o numească *bună*, ocolind impasul prin sintagme ca “teribil de mare” (AG) şi căreia îi găseşte mai curînd justificari estetice, servindu-se de ea pentru a lua modernitatea în derîdere şi a ridiculiza contemporanii ce-şi iau o distanță zgribulită în raport cu o estetică a sfîrşitului, îngrijită şi chibzuită (atît de mult cultivată în Grecia antică, în India sau în Japonia), “care înseamnă oroarea de ratare, de prostire şi de îmbătrînire” (AG). Această afirmare a libertății singurei alegeri posibile este o armă nobilă care ridică demnitatea umană la rangul de sfidare a voinței divine şi conduce la o eliberare fulgerătoare, ca o “nirvâna prin violență” (DR). E motivul pentru care cea mai mare parte a religiilor, creştinismul în special, au condamnat sinuciderea ca fiind păcatul cel mai grav împotriva sacralității creației şi i-au persecutat pe sinucigaşii care le scapă, cel care-şi ridică viața depăşind limitele mîntuirii. Sub imperiul unei inspirații budiste, Cioran se întreabă dacă actul de a se ucide nu “ține de o formulă radicală de salvare ? Şi neantul nu valorează, oare, cît eternitatea ?” (TD). Paroxism al mîntuirii, sinuciderea e o sfidare la adresa morții şi a lui Dumnezeu şi, din această perspectivă, nu-l putea lăsa indiferent pe un marginal, mereu în căutare de căi pe alături de normalitate, conştient în acelaşi timp de faptul că nu se va opri la ele decît atîta vreme cît vor rămîne marginale[106].

De fapt, sinuciderea e atinsă de aceeaşi irezoluție structurală ce loveşte toate celelalte mari concepte de care s-a ocupat Cioran: “Obsesia sinuciderii e proprie celui ce nu poate nici să trăiască nici să moară, şi a cărui atenție nu se îndepărtează niciodată de această dublă imposibilitate”(DR).

Trăieşte tocmai pentru că îi stă în putere să-i pună capăt cînd doreşte; trăieşte cu *ideea* sinuciderii, tot aşa cum blestemă cu *ideea* de Dumnezeu, sau se delectează cu *ideea* răului. Nu atît realitatea răului în lume îl agresează pe Cioran - al cărui suflet e mai degrabă generos şi fantast, ci precaritatea constucției intelectuale a acestuia, slăbiciunea sa constitutivă. În distanța dintre existența sa fizică şi cea mentală rezidă, poate, adevăratul dualism cioranian. Dialectica antinomiilor se vede astfel dublu justificată: ea trebuie să dea seama de decalajul între viața corpului şi cea a spiritului, pe de o parte şi, pentru acesta din urmă, de dezbaterile noetice generate de îngustimea frustrantă a noțiunilor şi reprezentărilor.

Cioran e un bîntuit. Evidența ne vorbeşte despre o singură veritabilă persecuție, subordonîndu-le pe toate celelalte. Şi reuşeşte să dea o dimensiune aparte protagoniştilor luptei pasionale, ridicîndu-i pe amîndoi la cea mai înaltă expresie a ***singurătății***; ea e adevărul absolut, cel care învăluie şi singularizează divinitatea: "Vorbesc despre Dumnezeu ca despre o ființă solitară. [...] Dumnezeu este pentru mine, care nu sunt credincios, eul dus la extremă. [...] Dumnezeu este singurătatea în realizarea sa perfectă."[107]

Dumnezeu singur e trist. Singurătatea sa atinge un statut ontologic, cel al unei nostalgii pe care nici un cuvînt nu ar putea-o exprima, decît, poate, "dorul" românesc. O remarcabilă formă de reconciliere se produce în jurul acestei noțiuni încărcate de grea afectivitate şi de un imperceptibil sens al inutilității. Nevoind şi neştiind să-i ierte lui Dumnezeu răul pe care l-a lăsat să circule prin lume, dar şi pentru a evita rostogolirea în neant, Cioran face din şocul celor două singurătăți expresia unei gelozii reciproce şi a unei necesități împărtăşite. Iar apoi urcă chiar pînă la fisura originară, cea a disperării de Dumnezeu: "Nu vorbi de singurătate dacă nu simți cum Dumnezeu se clatină... nici despre blestem dacă nu-l auzi terminîndu-se în tine." (AG) Căderea nu s-ar datora nici greşelii

omului, nici celei a vreunui eon îndrăgostit şi neascultător, ci lui Dumnezeu însuşi; se învîrtea pe loc în propria-i perfecțiune şi plictisul l-a făcut să comită o eroare afectivă - creația, timp în care conştiința diferenței sale îl închidea tot mai mult într-o singurătate arogantă. Gînditorul, marcat de filiația şestoviană, nu simte nici dorință, nici dragoste de Dumnezeu, doar o nevoie arzătoare[108].

Numai că nici Dumnezeu nu e la adăpost de o tristețe pasionată la adresa omului; la început, e ca o lacună tragică în El, pe care doar prezența omului o poate, în parte, acoperi. Omul are nevoie de Dumnezeu pentru a fi şi Dumnezeu are nevoie de om pentru a rămîne. Aici atingem zona cea mai profundă a misterului, mai cutremurător decît cel mărturisit de misticii din toate orizonturile (naşterea lui Dumnezeu în om), şi anume, naşterea omului în Dumnezeu. Berdiaev o formulează într-o splendidă metaforă: "Există strigătul omului, pentru ca Dumnezeu să se nască în el. Dar există şi strigătul lui Dumnezeu, pentru ca în El omul să se nască."[109]

"Apetitul" lui Dumnezeu, care-l caută pe om în aşa-zisa plenitudine a eternității sale, revelează tocmai o lipsă, o falie care Îl face suportabil, fiindcă e incomplet. Îl înțelegem, compătimim alături de El, uităm aproape lumea de rebuturi care ne înconjoară. În fisura presimțită, Cioran se grăbeşte să insereze propria sa versiune despre o singurătate polifonică: "Atunci cînd ajungi la limita monologului, la marginile singurătății, îl inventezi - din lipsă de alt interlocutor - pe Dumnezeu, pretext suprem de dialog." (TD) Cui să te adresezi dacă nu "ratatului din înalt" (SA), pentru a evita monologul torturant al solitudinii ? Un partener efemer de dialog, iată conceptul cioranian al divinității. Dar dialogul şchiop angajat astfel nu realizează "cuvîntul fundamental *Eu-Tu*"[110] care reabilitează aneantizarea mistică, precizînd că nu la *Eu* renunțăm în întîlnirea cu Dumnezeu, ci la "falsul instinct al Sinelui"[111]. În contactul cu eternul *Tu*, *Eul* cioranian nu se desăvîrşeşte, nu se pretează unei substituiri chiar tranzitorii şi nu se deschide spre nimic altceva decît reiterarea unei

exclusivități absolute. Sinele nu va fi perceput ca spațiul vorbirii Celuilalt, în măsura în care Cioran a încetat să considere (presupunînd că a făcut-o vreodată) lumea ca pe un cuvînt divin; acesta s-a opacificat, s-a obiectivat şi s-a separat de presupusul său Locutor. Şi totuşi, nu voința îi lipseşte. Înțelegînd că substanțialismul *Eului* său nu va fi niciodată depăşit într-o întîlnire fericită şi definitivă cu *Tu*, Cioran ajunge să dorească, să reclame chiar o disoluție negativă: "De-aş putea să dispar în *sînul* Său !" (AG)

Neputînd nici să trăiască, nici să moară în El, inventează o combinație delirantă a celor două, încredințată ritmului binar al oximoronului "*să mă îngrop de viu* în El" (LS), versiune prescurtată, mai răscolitoare şi echivocă decît "Ah ! de-aş putea adormi în Dumnezeu pentru a muri în mine !" (LS). Dar dialogul celor doi neputincioşi singuratici se sufocă, fiecare sfărîmînd cîrja pe care cu o clipă mai devreme crezuse că o află în celălalt şi prăbuşindu-se în partea lui. N-au fost făcuți unul pentru altul, declara Cioran (CA), ricanînd la ideea unui sfîrşit apropiat pentru noi, dar şi pentru Dumnezeu, ce va dispărea odată cu memoria ultimului om. A-şi spune că existența noastră o asigură cumva pe a Lui nu-l consolează. Şi dincolo de efectele retorice deloc moderate, verdictul său e clar şi nu lasă nici un loc speranței unei comuniuni cu "Bătrînul neputincios", ironia nepotrivirii răzbătînd din reutilizarea sintagmei "Dumnezeul meu" ca un ecou cu intonație diferită de cele anterioare:

> "Tu nu vezi, Dumnezeul meu, că o să murim unul de celălalt, sortiți prăbuşirii; căci nici tu nici eu n-am ştiut să inventăm un sprijin în afara noastră.
> Am vrut să contez pe tine - şi am căzut; tu ai vrut să contezi pe mine, şi n-ai găsit pe ce să cazi !" (AG)

Decepția cioraniană nu se mulțumeşte deci cu propria singurătate, nici cu cea a celorlalți, încă o dată, are nevoie de o paradigmă absolută, de o matrice primă la care aspiră, în

secret, să se întoarcă, după ce a atins fundul angoasei sale.

Cînd disperarea e perfectă, moartea nu mai reprezintă o soluție. Deşi, ea e tot acolo, prezentă în fiecare vibrație a existenței.

Melancolia: timpul devenit afectivitate...

Căzut din toate experiențele mistice, Cioran rămîne neizbăvitul care, în percepția vidului şi proximitatea neantului, respiră melancolia[112]. Mai mult decît un afect, ea se încarcă de o dimensiune metafizică şi apare ca veritabila formă a aşa-zisului ateism cioranian[113], fiind "o religiozitate fără nevoia de Absolut" (AG), şi ca unul din marile motive ale depresiunii care face lumea opacă, lentă, zdrobitoare şi invalidă pînă la atracția irealului, acest "excedent ontologic al realității" (AG). Devastînd cerul deschis de extaz, ea stinge şi pe *aici* şi pe *dincolo* şi conduce spiritul lipsit de repere către o dublă decepție: ființa şi neantul se anulează unul pe celalalt, unul în celălalt: "Melancolia răscumpără universul şi totuşi ea ne separă de el" (FI). Perplex, melancolicul înțelege că această boală a sufletului este în acelaşi timp "unica dovadă a paradisului pierdut" (CA) şi "o boală caracteristică stărilor negative" (CD). Nu te poți elibera de ea, e inerentă oricărui lucru, tristețe infinită a îngerului exilat din regatul divin. Chiar fără evocarea explicită a lui Dürer, îngerul melancoliei lasă adesea să transpară profilul său blînd, ros de o îndoială abisală, marcat de evidența unei înspăimîntătoare echivalențe, cea care ne face să vedem un amestec indisociabil de ființă şi neant în toate lucrurile.

Dar aripile melancoliei crepusculare ale lui Cioran se înalță deasupra lumii nu pentru a se putea desfăta mai bine cu spectacolul desfăşurat, ci pentru a fi singur cu perspectiva nesfîrşitului. Căci melancolia, şi e suficient să amintim acea "tristețe nu lipsită de plăcere" de care vorbea Grigorie din Nisa, poartă amprenta unui echivoc persistent, care nu e doar umoral[114], ca şi cum ceva în noi s-ar întoarce împotriva noastră.

Tragică şi fermecătoare, ea îşi dezvoltă în orice ocazie structura ambiguă, în care obsesia atinge indiferenţa şi răceala se amestecă cu pasiunea autodizolvantă, înrudindu-se cu un soi de *angoasă* kierkegaardiană.

> "Echivocul şi atracţia indefinisabilă a melancoliei vin din regretul de a vedea trecînd lucrurile şi teama de a le suspenda cursul. Iată de ce ne place melancolia; pentru plăcerea stranie de a fi dincolo de devenire şi dincolo de imobilitate, de a nu le atinge decît de departe." (CA)

Melancolia, la Cioran, nu există independent de celelalte manifestări ale mîhnirii apăsătoare, nefiind decît o treaptă pe "scara stărilor negative care încep cu plictiseala şi sfîrşesc în disperare, trecînd prin melancolie şi tristeţe." (CA)

Dar melancolia nu rezolvă nimic. Cioran îl priveşte pe Dumnezeu, incapabil să-şi desprindă gîndul de El - se pare, de altfel, că în anumite texte vechi din secolul al XV-lea, verbul 'a melancoliza' era folosit pentru 'a gîndi' -, dar la fel de incapabil să-l adore, răspunzînd perfect acestei descrieri a neîmplinirii visătoare. Inactivitate ce presupune gratuitatea, melancolizarea pune în joc o instanţă paralizantă, ce se întinde tot mai mult asupra spaţiului afectiv, separînd două singurătăţi - cea privitoare şi cea privită; curios, privirea fixă se ascute pe măsură ce contemplă obiectul interesului său şi îl închide mai adînc în izolare. Aproprierea prin privire nu e una adevărată, cel puţin prin privirea exterioară; însuşi faptul de a privi statuează o distanţare obligatorie, în vreme ce posesia autentică începe prin a ne închide ochii. Dacă melancolicul se încăpăţînează să-şi fixeze privirea, nu e, poate, doar pentru a favoriza mişcările neîngrădite ale sufletului şi spiritului, ci pentru a nu se lăsa complet absorbit, pentru a rămîne prezent în visare şi a mîngîia lucrurile, dar de departe, cum spune Cioran mai sus. Melancolicul nu caută o revelaţie anume. A melancoliza înrădăcinează aşteptarea în sine, fără scop, fără durere, fără gravitatea riguroasă a unei meditaţii active asupra ireparabilului

existenței, e contemplarea unui posibil care nu se va actualiza niciodată, ca o şansă ratată sau o speranță dezamăgită dinainte:

> "Disproporția între infinitatea lumii şi finitudinea omului este un motiv serios de disperare; cînd o priveşti, totuşi, într-o perspectivă onirică - ca în stările melancolice - ea încetează să mai fie torturantă, căci lumea îmbracă o frumusețe stranie şi maladivă." (CD)

Iată de ce, de la Ficino şi platonicienii florentini, melancolia - care şi-a trăit ora de glorie în vremea Renaşterii, apare ca apanajul exclusiv al poetului, al artistului şi, mai ales, al filosofului, deveniți permeabili la influența divină conjugată cu orgoliul luciferian[115]. Printre instrumentele împrăştiate pe masa melancolicului lui Dürer figurează şi călimara neagră, simbolul alchimiei suferite de apa translucidă pe care melancolia o transformă în cerneală a studiului şi creației. Atingere radicală a sursei oricărei credințe, melancolia (ca şi derivatele sale - tristețea şi neurastenia) e legată de neant prin golul pe care îl induce, neantul semănînd cu un "surîs melancolic" (AG) ce consacră plecarea lui Dumnezeu. Căci, pentru Cioran, melancolia e o formă de ne-ființă ce anihilează religiozitatea, realizînd divinul în absența Absolutului printr-un fel de auto-extaz. Închisă asupra sieşi, îşi e suficientă şi, prin urmare, se lipseşte de Dumnezeu: "Melancolia exprimă toate posibilitățile celeste ale pămîntului. Nu e, oare, [...] o realizare a divinului prin fuga lui Dumnezeu ?" (AG) Alunecînd în afara lumii, rotindu-se în jurul cerului fără a pătrunde în el, melancolia cioraniană se instalează la mijloc, oscilînd între ruina realului şi lipsa nevoii de ireal. Cioran circumscrie inerția la care ea îl condamnă printr-o formulă paradoxală: melancolia ar fi "apropierea cea mai îndepărtată de Absolut" (AG)

Aceasta perpetuă ocolire, care îmbarcă pînă şi subiectul care o operează într-o reducere la neant, ne face să ne gîndim că a crede în Dumnezeu înseamnă a avea simțul

'scurtăturii'. Cioran nu îl are. Se învîrte în cerc şi îşi macină tristeţile avînd drept singură consolare excesul în melancolie, ca şi în depresie, iar ca balsam suplimentar - un atac direct la adresa umanităţii şi, implicit, a lui Dumnezeu :"Melancolia e singurul sentiment care îi dă omului dreptul la majusculă" (CC). Dar omul nu se învaţă minte şi eliberarea triumfală nu se produce :"Cînd nu poţi scăpa de tine, te delectezi devorîndu-te. [...] Melancolia este *starea de vis a egoismului* [...]. Hrănindu-se cu ceea ce o corupe, ea ascunde sub un nume melodios Orgoliul Înfrîngerii şi Autocompătimirea." (TD)

De altfel, n-ar fi fost demn de a prelua făclia ironiştilor romantici germani, dacă n-ar fi împărtăşit cu Hoffmann, între alţii, ideea unei dialectici suflet / spirit pe fond de melancolie şi de ironie, despărţirea suferită de suflet, a cărei efect e melancolia, putînd fi vindecată prin ironie, care e şi ea distanţare, dar a spiritului care instaurează o răsturnare activă cu ajutorul imaginaţiei. Binefăcătoare după Hoffmann, ironia nu e decît cealaltă faţă a melancoliei, iar după Kierkegaard, un alt simptom al aceleiaşi maladii de care ironistul nu reuşeşte să se detaşeze. Asemenea lui Cioran, care găseşte în ea o sursă pentru o alta din formulele sale stranii, nostime şi răscolitoare, în acelaşi timp : « Într-o lume fără melancolie, privighetorile ar începe să voteze ». (SA)

Plictisul este un concept central al operei cioraniene, al cărui loc, în cadrul analizei, ar fi putut fi, la fel de bine, lîngă *acedia* mistică sau lîngă indiferenţa budistă, dar pe care am ales să-l evocăm aici din motive de înrudire cu temporalitatea anglobantă şi cu melancolia ca derivativ.

Cioran e atît de sensibil la acest "produs coroziv al obsesiei Timpului" (S), încît moare şi reînvie din cauza lui între două atacuri şi contra-atacuri incisive. Postularea ambivalenţei cioraniene nu se dezminte în regimul pe care i-l inculcă plictisului. Cînd "reverie *pozitivistă*" (SA), cînd doliu temporal al conştiinţei separate a vieţii, ecou al timpului care se sfîşie, revelaţie a vidului şi uscare a delirului ce secretă viaţa, statutul plictisului oscilează între sublim şi vulgar, înclinînd însă către

materialitatea duratei, omul şi timpul împărțindu-şi pustiul. Desigur, nuanțele acestei "substanțe a vidului" (AG) înflorind în melancolie sunt multiple şi Cioran le dezghioacă încet. Boală a timpului care e acolo şi cu care nu ştii ce să faci, plictisul e, uneori, capabil de miracole, cum ar fi convertirea vacuității în substanță; "vid hrănitor" (SA) el însuşi, îşi auto-atribuie o consistență pentru a nu avea a se teme de un mîine fără perspective.

Timpul e un blestem, dar urîtul ca obiectivare aproape carnală a duratei de umplut reprezintă comparativul său de superioritate malefică; timpul curge, chiar dacă spre infern, în timp ce plictisul e o secreție de timp mort, o îngroşare a duratei al cărei imobilism te sufocă. Fără a merge pînă la a pretinde că Iisus a murit de plictiseală, Cioran se serveşte de simbolurile sacre pentru a avansa propria viziune asupra crimei absolute: "Timpul e crucea pe care ne răstigneşte plictisul" (AG).

Figura Melancoliei se apropie mai întîi fiziologic, Cioran încercînd să situeze la originea plictisului "demența sleită a cărnii şi nefericirea sîngelui tulbure" (AG), pentru a descoperi că, de fapt, universul întreg cască de spleen şi îşi imaginează sfîrşitul sub forma unei după-amiezi de duminică, ocazie visată pentru gînditor ca să producă una din definițiile sale fără drept de apel, pe cît de scurtă, pe atît de încărcată de subînțelesuri: "Plictisul: tautologie cosmică" (AG).

Dar similitudinea cu Melancolia nu se opreşte aici; am mai văzut, deja, că aceasta dădea naştere unei forme de meditație autonomă, destul de întinsă şi de elevată pentru a se lipsi de divinitate; la rîndul său, Plictisul cioranian atîrnă prea greu în morocănoasa-i vacuitate, pentru a suporta efortul unei aspirații: "În sine, nu e decît o *absență de religie*." (AG) Cel mult, reuşeşte să călătorească, din ciudă şi dezgust de tot restul, către limanul unde poți să-ți arunci ancora în Dumnezeu. Dar e o călătorie pe calea negativă, plictisul mulțumindu-se să fărîmițeze progresiv substanța vieții, să-i ruineze plăcerea şi frumusețea, să înlocuiască o operă printr-o parodie, să fie mai mult activ decît divin. De altfel, crede Cioran, fără dimensiunea

patologică a melancoliei, plictisul e o *absenţă de intensitate*, o lipsă esenţială, definitorie pentru condiţia umană, sprijinindu-se pe un echilibru instabil între vidul inimii şi cel al lumii. Suspensie nesănătoasă, dar nu boală, plictisul nu poate fi o preocupare deplină; el e cel ce te ocupă, dialectică a prezenţei-absenţe de neocolit pentru orice referinţă majoră la Cioran: "Paradoxul plictisului: să fie o absenţă căreia nu-i poţi rămîne exterior." (AG).

Dar n-ar putea spune, oare, acelaşi lucru despre viaţă, moarte, cuvînt, Dumnezeu ? E una din cele mai tulburătoare particularităţi cioraniene: ocolişurile gîndirii sale paradoxale se strîng adesea în maxime a căror infinită deschidere generalizantă e, în acelaşi timp, o comoditate de utilizare (prin schimbarea termenului după dorinţă şi necesităţi - muzică, lacrimi sau melancolie) şi o cauţiune de sinceritate. Într-adevăr, avem dreptul să considerăm că, pentru un gînditor atît de grijuliu să provoace prin şocul ideilor şi prin varietatea formulelor, a reduce esenţa conflictului la cîteva fraze definitive e o dovadă de umilinţă şi responsabilitate care îl salvează şi de cabotinism şi de anestezia prin zdrobire. Leneş prin vocaţie şi inactiv prin opţiune, Cioran ştie foarte bine că lipsa de ocupaţie întreţine Plictisul şi că, de eşti cît de puţin înclinat către speculaţie, el degenerează uşor în sentinţe mai mult sau mai puţin arbitrare, atacînd misterul sau iluzia şi convertindu-le în absenţă. Doar "voluptatea ne-semnificării"(IE) şi spaima de plictis (sau de dispariţia acestuia) explică, în ultimă instanţă, activitatea literară a gînditorului (care ar fi putut fi un mare filosof de sistem, dacă nu s-ar fi plictisit atît în viaţă) şi justifică acest dispreţ subit întors împotriva lui însuşi, fapt suficient de rar pentru a fi remarcabil: "Plictisul [...] a făcut din mine un vorbitor ruşinat să articuleze, un teoretician pentru ramoliţi şi adolescenţi, pentru femeiuşte, pentru menopauze metafizice, un rest de creatură, o paiaţă halucinată" (IE). Deşi enumeră, cu o surprinzătoare onestitate, principalele categorii de cititori ai săi, Cioran practică prea mult hiperbolizarea negativă pentru a nu semnala prin acest flux auto-devastator al ironiei care-şi ia

subiectul drept țintă că nu trebuie acordat credit absolut excesului său de modestie (şi e la fel de valabil şi pentru revărsările sale orgolioase).

Un exemplu din această estetică a supralicitării e oferit de includerea Plictisului însuşi într-o formă de rugăciune răsturnată, prezența lui fiind imputată divinității, la început ca un dezagrement oarecare al existenței, pentru a sfîrşi în apoteoza blasfematorie de zeitate echivalentă, semnalată prin trecerea la majusculă: " ' Dacă se poate, îndepărtează de mine această cupă.' Cupa plictisului... Aş vrea şi eu să strig 'Tată'; dar către cine, cînd Plictisul este el însuşi o divinitate ?" (AG)

Extaz muzical

Impermeabil căii mistice, împietrit în plictisul mortal al melancoliei, Cioran găseşte, totuşi, modalitatea de a ocoli tristețea şi de a sfida legea temporală. E vorba de o combinație de muzică şi lacrimi, favorizată de o rană a ființei, combinație care purcede dintr-un sens al sacrului în aceeaşi măsură ca şi credința. De altfel, muzica şi mistica împărtăşesc aceleaşi condiții de apariție, spontane sau voluntare: contemplarea şi abandonul, acest "abis al superesenței" celebrat de Ruysbroek. De fapt, putem spune fără prea multe riscuri că spațiul muzical stropit cu lacrimi e singurul loc binecuvîntat în care ironia cioraniană tace şi, fapt rar, cosmogonia de schimb pe care o schițează e de o inimaginabilă puritate: "Gîndire absurdă în muzică: o fizică ce ar porni de la lacrimi, în loc de atomi." (CA)

Chiar dacă Cioran încearcă să nu se lase prins în flagrant delict de adeziune totală, nu lipsesc tentativele disperate şi sucite de a proteja, de a păstra acest paradis întrevăzut într-o lacrimă cîntătoare, poate chiar cea a observatorului nedemn şi neputincios de a o urma. "Dumnezeu ne priveşte prin fiecare lacrimă" (AG), şopteşte el, parcă cu regret.

Şi Paradisul a cunoscut lacrimile, afirmă Cioran,

meditînd asupra cuvintelor sfintei Rosa din Lima, care vedea în ele darul cel mai prețios ce i-a fost făcut vreodată omului. Numai că Paradisul e mereu în spate pentru el, cel alungat definitiv, sub forma unei utopii îndoielnice: "Paradisul geme în adîncul conştiinței, în timp ce memoria plînge. Şi aşa ajungi să te gîndeşti la sensul metafizic al lacrimilor şi la viața ca desfăşurare a unui regret." (LS)

Deşi hermeneutica lacrimilor dezvoltată de gînditorul român (mai ales în *Lacrimi şi sfinți*) reprezintă unul din vîrfurile de originalitate a operei sale, impactul lor, ca şi ideea asocierii lor, vine de la Nietzsche, care nu putea nici el face diferența între lacrimi şi muzică. "Orice muzică adevărată e ivită din lacrimi, fiind născută din regretul paradisului" (LS). Cioran merge mai departe şi, în înfrîngerea gîndirii discursive prin acest răspuns alternativ al conştiinței intuitive care e muzica, coroborată cu darul lacrimilor, vede o posesiune totală a universului, în acelaşi timp pitagoreică, platoniciană (în sensul în care muzica este un absolut care nu imită sensibilul, ci revelează raporturi matematice ideale) şi plotiniană (aporie a muzicii sensibile, create de către o armonie anterioară sensibilului). Lacrimile sunt repere vibrante pe drumul inițierii[116], în timp ce muzica sferelor face să răsune ființa în spațiu şi spațiul în ființă, "într-o senzație organică de absolut, de trăire incomparabilă" (CA).

Acest extaz, senzorial dacă nu religios, care e singura transcendență accesibilă lui Cioran, şi lacrimile care îl luminează în momentul abdicării intelectului sunt arhetipul sufletului şi nu vreo manifestare derivată de slăbiciune. Numai că Cioran nu se dezice: dezgustat de această lume, ar dori *o alta*; dar, în aceeaşi măsură dezgustat de paradisul care a precedat naşterea acestei lumi, ar dori şi un alt paradis, a cărui concepție e făcută posibilă de originea supraumană şi supradivină pe care o atribuie lacrimilor şi muzicii. Micro şi macrounivers reduse la o lacrimă translucidă, ultima fază a dematerializării reflexiei *înăuntrul* unei imagini, plînsul favorizează mersul către concluzia fanteziei lichide a

gînditorului care, în mod excepțional, se abate şi de la principiul unicității şi de la scepticismul său funciar, pentru a imagina desfăşurarea unei vieți între două lacrimi, a doua fiind poarta unui paradis diferit:

> "Fie ca lacrimile să fie adevărata noastră oglindă. În ea se vor uni durerile şi extazurile noastre. [...] Numai în lacrimi vom regăsi un *chip*. Şi pentru că ele se desprind din adîncurile omului, sunt ca apelurile unui alt paradis, în care vom pătrunde după ultima clipă, după a doua lacrimă." (CA)

Scurtul moment de perfecțiune originară a universului, aşa cum şi-o imaginează Cioran, este o succesiune de emanații şi de vibrații care începe prin muzică, continuă cu Dumnezeu, eternitatea şi lacrimile. Propria noastră divinitate este înscrisă în această puritate transparentă, suspendată de suflul divin care îmbrățişează ritmul respirației cosmice. Apoi - momentul de grație al suspensiei terminîndu-se - urmează decăderea progresivă, cu prima clipă ce cade în timp şi prima lacrimă ce eşuează în suflet. Imaginea ideală în care ne contemplăm se materializează, se multiplică şi se rostogoleşte pînă în pragul damnării, acolo unde se schițează o mişcare ascensională a omului separat de Dumnezeul său.

În a sa 'doctrină a lacrimilor', Catarina de Siena defineşte cinci stadii diverse ale sufletului care, prin lacrimi, se înalță de la spaimă la starea unitivă de iubire perfectă. Ea însă făcea din ele un simbol de smerenie, pe cînd Cioran conferă lacrimilor muzicale o putere de deschidere narcisistă, capabilă să rivalizeze cu divinitatea. 'Credința' sa nu îl racordează direct la Dumnezeu, ci are nevoie de o intermediere muzicală; numai în acest fel "ne autodivinizăm, ne topim *în* El" (LS) Doar voluptății sublime a muzicii, exprimată în lacrimi de abandon, îi datorăm îndrăzneala de a ne lua drept Dumnezeu. Rival al lui Dumnezeu, înlocuindu-l, universul muzical anulează, în acelaşi timp tortura îndoielii şi se afirmă ca singura eliberare posibilă pentru Cioran. Ignorînd ironia, muzica scuteşte divinitatea de

muşcătura scepticismului - “Nu există muzică *sceptică*”(MA) - răpindu-i celui din urmă obiectul înverşunării sale. Armistițiu realizat în lacrimile extazului muzical, lacrimi din care una singură e suficientă pentru a elimina timpul şi a răscumpăra sufletul căzut.

Ironistul se preface doar că doarme, iar dacă aciditatea sa nu mai are țintă exterioară, îi e suficient să se întoarcă împotriva lui însuşi şi să refacă o structură geometrică dual㠄 fie şi numai în joc, prin exercițiu reflex, aproape aleatoriu, al spiritului critic de distanțare. Astfel, muzica - această “mare scuză a lumii moderne” (IE) - este “o iluzie care le răscumpără pe toate celelalte” (încă una !); dar o paranteză disuasivă trece din nou discursul din impersonalitate aforistică în subiectivitate amuzată: “(Dacă *iluzia* ar fi o vocabulă chemată să dispară, mă întreb ce m-aş face)” (FI). În felul acesta, ne oprim nedumeriți asupra a ceea ce pare a fi un comentariu auto-deriziv, marcat grafic prin parantezele şi italicele ce lovesc cuvîntul-cheie şi, implicit, prin devierea neaşteptată din planul ideatic în cel metalingvistic. Subînțelesul vehiculat de al doilea enunț pare să coboare muzica la nivelul unei verbalizări de acelaşi ordin cu cuvîntul, deci al unei esențe care n-a ştiut să se mulțumească cu tăcerea şi care, în plus, beneficiază de o putere de reverberație intensă dar limitată la timpul execuției. Un cuvînt poate da naştere unei îndelungi reflecții posterioare lecturii; muzica este o artă instantanee şi paradoxală, limitată doar la mirajul prezentului temporal pe care e menită să-l anuleze: “Muzica nu există decît atît timp cît durează audiția, precum Dumnezeu pe durata extazului. Arta supremă şi ființa supremă au în comun aceea că depind în întregime de noi” (MA). E drept că e o constatare tardivă a unui Cioran îmbătrînit, mereu îndrăgostit de muzică, dar, poate, mai puțin înşelat de forța ei incantatorie decît în tinerețe. În orice caz, suntem departe de înlănțuirea primordială universală evocată de cel care visa să-i confere lui Dumnezeu o ascendență muzicală: “Muzica este emanația finală a universului, aşa cum Dumnezeu este emanația ultimă a muzicii”. (LS) Şi apoi, muzica se bucură de

capacitatea vicioasă de a ne refuza orice reper spațial; artă a consolării, e şi mormînt al certitudinilor...

Dacă trezirea lacrimilor ce dorm ne detaşează de cunoaşterea conceptuală pentru a ne apropia de sfinți, parcurgînd în sens invers gama vidului plin, realizăm că muzica se vădeşte mai mult decît un rival, un adjuvant sau un substitut divin:

> "Cine nu a simțit, în sublimele voluptăți ale muzicii, tristețea lui Dumnezeu singur şi abandonat, nu bănuieşte esența muzicii. [...] După ce am avut atîta timp conştiința propriei noastre inanități, cum să nu ne credem Dumnezeu ?" (CA)

În ochii lui Cioran, ea e tocmai unica germinatoare de absolut, argument irecuzabil în favoarea existenței lui Dumnezeu, singurul zbor permis în afara acestei lumi, pentru că esența sa este religioasă. O senzație 'holistă' se impune percepției noastre, aceea că pentru un mistic refulat în sceptic, pentru un jupuit aspirînd la pacea budistă şi pentru un gnostic prin credința sa în grația muzicală, Cioran gîndeşte că doar ea e capabilă să deschidă breşa prin care paradisul pierdut revine în amintirea noastră:

> "Cînd îl asculți pe Bach, îl vezi pe Dumnezeu *germinînd*. Opera sa e *generatoare* de divinitate. După un oratoriu, o cantată sau o 'Pasiune', *e obligatoriu* ca El să existe." (LS)

Regăsim elogiul mai departe, sub forma binecunoscută a răsturnării iconoclaste a cauzalității şi a sistemelor de valori: "Dacă e cineva care îi datorează totul lui Bach, acela e Dumnezeu" (SA) – vizînd clar la zgîlțîirea unei construcții sacre sau, cel puțin, la indignarea cititorilor pioşi.

În ciuda limitelor pe care Cioran mai mult i le caută decît i le impune, muzica e, probabil, singura formă de expresie capabilă să concentreze gîndirea lui Dumnezeu şi a absolutului, expresie pe gustul său, semi-ireală, purtînd semnul ambiguității

ontologice, înscriind inefabilul în materialitatea timpului[117], semnificînd tocmai pentru că în ea însăşi nu semnifică nimic. Muzica deține straniul privilegiu de a ne revela sensul sensului spărgînd plafonul finitudinii noastre şi al lumii ca realitate limitativă, distinctă, obiectivă: “Starea muzicală nu are valoare decît în măsura în care anulează conştiința limitării noastre în spațiu şi ne dizolvă sentimentul existenței în durată.” (CA) Chiar dacă, după spusele lui Andrei Pleşu, ea reprezintă o imensă risipă de precizie pentru a obține vagul, e un vag al cărui sens profund degajează un mister de pozitivitate, opus celui al finalității vieții care e moartea, evidență provizoriu atenuată în ochii lui Cioran[118]. Nu putea nicicum rămîne indiferent la farmecul indus de muzică din cauza, mai întîi, lipsei sale de înclinație către nominalism şi determinism, polifoniei sale structurale şi definițiilor echivoce care falsifică agreabil decriptajul intențiilor eterogene ale muzicianului şi alegerea între nenumăratele posibilități de interpretare cu care e confruntat cititorul. În acest sens, ea reprezintă idealul de inexpresivitate pentru Cioran, acest duşman al expresiei ca figurație a univocului şi a non-ambiguității, care se reclamă şi se pătrunde de “sentimentul muzical al existenței” (CA) pînă la a-şi vedea în ea salvarea sub forma unei fărîmițări sonore. Scrie cu atîta duioasă convingere despre “melodizarea mea, metamorfoza mea în melodie” (CA), încît te gîndeşti că i s-ar fi potrivit, probabil, să fie pus în muzică de Bach sau de Mozart, altfel spus, de către un orgolios divin şi autotelic sau de către un preafericit fantezist, singurele sonorități imaginabile ca remedii la disperare. Atunci, poate, ar fi tăcut şi lupta lui împotriva cuvintelor, a lumii, a lui Dumnezeu şi a lui însuşi. Doar muzica i-a oferit spontan ceea ce, prin ironie şi paradă a limbajului, a încercat cu răbdare şi curaj să atingă: o transcriere de sine care să ignore principiul contradicției, miracolul reciprocității paradoxale a lui *a fi-în*, a lui *a fi-cu*, al unei complicități reciproce care, în disprețul alternativei, se aruncă către *a fi-Unu*, în acea stare de spirit şi de suflet unică, ambivalentă şi de nedefinit: “Cînd, în miezul unei sonate, îți stăpîneşti cu greu un 'Doamne !

de nu s-ar mai termina !", o nebunie sonoră te aspiră către starea divină. - De ce nu mă pot exila *acolo*, cu muzică cu tot..."(AG)

Inefabilul misterului divin, al misterului iubirii devine astfel infinit exprimabil, diferit de indicibil, aşa cum o sugerează Jankélevitch, "precum încîntarea de descîntare"[119]. Cioran reuşeşte, uneori, într-o beție de spasme şi trepidații insuportabile, să dezvăluie indeterminatul cu mijloace derizorii, să se apropie prin elipse, suprimări, scurtături sau ricoşeuri de "acel Ceva" în fața căruia cuvintele sunt superflue; cuvîntul e scurt, epuizat, total, superb: "muzica sau incurabilul ca voluptate..." (AG), "În oceanul meu interior curg tot atîtea lacrimi cîte vibrații mi-au dematerializat ființa." (CA)

Cioran pare fundamental sincer şi nu mai încearcă să transmită adevăruri grave sub perdeaua grea a mistificării. De altfel, tragedia lui rămîne o cruciadă pentru a descoperi undeva, în suflet, urmele unei lumi divine. Iar pentru aceasta, îi e suficient să evadeze din timp cu Bach şi să bîntuie pe la porțile paradisului ascultîndu-l pe Mozart, pentru a-şi permite să nu mai cadă, chiar de o manieră demiurgică, cu primul, ci să-şi acorde complezent un armistițiu în propensiunea către nefericire, cu cel de-al doilea:

> "Omenirea nu a cunoscut alt geniu care să fi prezentat cu patos mai mare drama căderii în timp şi nostalgia paradisului pierdut. [...] Cu Bach, ne simțim la porțile paradisului; niciodată înăuntru. [...] Bach a dat un contur sonor concepției creştine a dezacordului absolut între timp şi eternitate. [...] Paradisul e momentul absolut, o buclă în care totul e *actual*. " (CA)

şi

> "Omul nu poate fi *esențial* decît în nefericire. Mozart ne atrage, oare, doar ca o excepție ? [...] Muzica oficială a paradisului.
> Cum de nu m-am prăbuşit încă ? M-a salvat tocmai ceea ce e *mozartian* în mine.

Mozart ? *Pauze* în nefericirea mea." (CA)

Indirectă prin pudoare, alegorică, exprimîndu-se în semi-tonuri, tactică maliţioasă, muzica e orice şi contrariul său. Deşi, mai degrabă decît contrariul, e *altceva* care o face, pentru a relua cuvintele lui Schelling, "tautegorică": "atunci cînd muzica semnifică altceva decît pe ea însăşi e la fel de suspectă ca o pictură cu teză".[120]

Această artă non-reprezentativă este, potrivit lui J. Decottignies, "modelul unei scrieri ironice"[121], vocea unui spaţiu de unde predicaţiile şi calificările semnificative sunt excluse; ea este locul prin excelenţă al improbabilului, al nesigurului. Ca senzaţie pură, muzica nu spune nimic - dacă admitem că *a spune* trimite la o comunicare de sens -, prin aceasta apropiindu-se cu inocenţă de o altă mare delectare cioraniană, lipsa de activitate.

Fără a semnifica cu adevărat altceva, muzica apare la rîndul ei ca o etapă către descoperirea sunetului interior al cărţilor sau, mai degrabă, al adevărurilor ultime ale lui Cioran, care e o formă de "*percepţie* a tăcerii" (FI). Muzica e deja o modalitate a tăcerii, a tăcerii cuvintelor, pasaj obligatoriu către tăcerea absolută care favorizează odihna gînditorului în Fiinţa supremă: "Cum aş putea descrie în cuvinte modul în care se desfăşoară melodiile şi cel în care vibrează corpul meu, integrat vibraţiei universale, evoluînd în sinuozităţi fascinante a căror irealitate aeriană mă poartă ?"(CA)

Eu şi lumea. Arta dedublării

Marea temă a lui Cioran, de fapt singura, este « eul », subiectul pe care conştiinţa şi absenţa revelaţiei îl închide într-o teacă destructurantă. Transparenţa de oglindă a învelişului este mortifiantă în dublu sens : ea lasă să se întrevadă lucrul la care nu mai ai acces şi trimite înapoi o imagine fugară a sinelui. Distanţa faţă de Celălalt, faţă de sine se materializează în

fiecare cuvînt al lui Cioran, sensibilizat de alternanța persoanelor în enunțarea adevărurilor sale. Nimeni nu a vorbit despre el mai bine decît el însuşi, orice comentariu adăugat celui personal părînd superfluu.

Să încercăm, însă, să privim mai atent. Mai întîi, să notăm că Cioran nu este un cronicar-moralist tradițional, care să recurgă la o distanțare maximă față de text şi să-şi camufleze eul în transparența aforismului. Iar dacă o face, mirosim îndată ricanarea specifică în detaşarea simulată, iar majoritatea maximelor şi sentințelor sale sunt departe de a asculta de construcția şi univocitatea clasice. De altfel, dacă a cultivat mereu o formă de scriitură fragmentară, fixația şi numărul restrîns al ideilor măcinate (deşi termenul îi repugnă[122]), au condus firesc la o proliferare barocă în jurul celor cîteva nuclee de bază. Dar vom reveni în curînd asupra scriiturii clasice şi viscerale a acestui "barbar sub clopot"[123].

Cel mai adesea, deci, Cioran e subiect şi locutor al propriului enunț, fără ca asta să-l transforme în autor de jurnal intim. Un jurnal înregistrează, totuşi, evenimente, oricît de mărunte ar fi, or, pentru gînditorul nostru, el e singurul său eveniment, unic emițător ce trasează fluxul unei gîndiri capricioase printre anfractuozitățile sufletului. Nenumărații *eu* peste care dăm oriunde am deschide vreo carte de-a lui atestă o supremație pe care nimeni nu i-ar putea-o contesta. Totuşi, celelalte "persoane" nefiind complet absente din discursul său, am fi dorit să găsim materie pentru delimitări semnificative în categorii concurențiale; ei bine, nu, trebuie să admitem că celelalte prezențe-absențe au fost în întregime satelizate de forța centripetă a lui *eu* şi că ele poartă cel mult nuanțe ce aruncă străluciri polivalente asupra aceleiaşi impudente etalări de subiectivitate.

Rolul lui *eu* ni se pare extrem de greu de determinat, căci în loc să fie unitar şi să reacționeze în bloc, *eu*-l cioranian este scindat, el însuşi locatar precar al unei contradicții cu sine care îi pare prea greu de suportat şi pe care o lasă să cadă din cînd în cînd, contemplînd pe jumătate amuzat, pe jumătate

sfîşiat acest impas diaforic:

> "N-am coincis niciodată decît cu intervalul care mă separă de ființe şi de lucruri, decît cu vidul ce se deschide în mijlocul fiecăreia din senzațiile mele; cum să nu mă mir atunci dacă mă văd subscriind la orice, asumîndu-mi propriile afirmații, raliindu-mă la rătăcirile, ba chiar şi la convingerile mele ? Atîta naivitate mă întristează şi mă reconfortează." (DR)

Eu devine locul de manifestare a negativității universale şi un hiatus se adînceşte în sînul subiectivității. Acest Eu, care dorea cu disperare să şteargă orice distanță dintre Eul suprem şi el, se simte deodată în vecinătatea inconfortabilă a neantului, acea non-esență care îl împiedică să se posede în propria plenitudine. Dacă poate accepta că Dumnezeu lipseşte din inima sa şi parusia e imposibilă, faptul că propriul discurs îl trădează şi-l face să nu coincidă decît cu intervalul, cu neantul deci, reprezintă o oprire asupra dislocării ce ruinează unitatea interioară.

Lupta cea mai dramatică se dă în jurul suveranității sufletului sau spiritului, între acel Cioran român, impulsiv, excesiv, cîrcotaş, vorbăreț, leneş şi fatalist, suflet barbar repudiat începînd cu 1947 (dată la care decide să schimbe definitiv limba şi stilul, scriind *Tratat de descompunere*), repliat dar niciodată redus la tăcere, şi celălalt Cioran, francez, lucid, insolent, stăpîn perfect pe mijloacele sale de expresie, malițios şi crud, sec şi ironic, trecînd viața, oamenii şi pe Dumnezeu prin sita batjocurii sale asasine, croindu-şi o cale regală printre toți scepticii de origine sau de import, "escroci rafinați" (S), dornici să ia ochii, ca şi el. Pe de o parte, întîlnirea a fost benefică atît pentru cel care şi-a văzut lava fierbinte îndiguită de cămaşa de forță elegantă, parfumată şi frivolă a limbii de adopție, cît şi pentru aceasta, care s-a văzut revitalizată, asanată, înfrumusețată de aportul unui suflu primitiv şi viguros. Dar, pe de altă parte, smulgerea sufletului din locul lui de origine şi instalarea forțată într-un altul n-a întîrziat să sporească trauma

exilatului. Cioran ocupă “samavolnic” limba franceză şi îi încredinţează lugubra dar splendida misiune de a-i îmblînzi dezmăţul afectiv cu biciul spiritului. Desigur, străin de tot şi de toate a fost el dintotdeauna, sau cel puţin a pretins-o, dar această răsturnare în biografia sa a deschis o rană ce a sîngerat pînă la capăt, traducînd răzbunarea secretă a inimii umilite asupra spiritului autoritar:

> “Eu sunt distinct de toate senzaţiile mele. Eu nu reuşesc să înţeleg cum. Eu nu reuşesc să înţeleg nici cine le trăieşte. Şi, de altfel, cine e acest *eu* de la începutul celor trei propozitii ?” (MA).

E limpede însă că acest mare consumator de adjective posesive sapă în permanenţă promontoriul stînjenitor al subiectivităţii sale prin irumperi metadiegetice demitizante ale lui *eu* care, chiar în text, îşi ia distanţă, devine mai întîi enunţătorul ale cărui spuse sunt citate ironic şi redevine apoi locutorul care, pornind de la aceste menţiuni-ecou, dezvoltă o scurtă punere la zid a individualismului literar: “Cărţile *mele*, opera *mea*... Latura grotescă a acestor posesive. Totul s-a stricat de îndată ce literatura a încetat să mai fie anonimă. Decadenţa începe cu primul *autor*”. (MA) Eul său scindat face să şchioapete funcţia *auctorială* - cea care, în principiu, atestă coerenţa şi legitimitatea spuselor - antrenînd în acest dezechilibru certitudinea noastră de cititor, potrivit căreia discursul este proprietatea exclusivă a unui enunţător unic. Din acel moment, discursul nu mai apare ca *topos* esenţial al Eului totalizant, ci ca nisipurile mişcătoare ale unui subiect superior ironic, deziluzionat şi jubilant.

La drept vorbind, nu credem că trăirea lui *eu* ca pe un altul ar fi dramatică pentru Cioran. Agresiunea constantă a gîndirii, violenţa limbajului devin, în mod paradoxal, tolerabile în calma, dacă nu vesela acceptare a polifoniei, a existenţei atîtor fiinţe şi lucruri care gîndesc în noi, ceea ce face ca limbajul să-şi piardă funcţia de pură desemnare pentru a dobîndi o valoare

expresivă. Maestru absolut al bruierii pistelor, Cioran răspunde în felul său, adăugînd ironiei sale paradoxale şi aşa instabilă nuanța infinitei nehotărîri: “Îmi este imposibil să ştiu dacă mă iau sau nu în serios. Drama detaşării constă în aceea că nu-i poți măsura progresia” (MA), pretinde el, pentru ca imediat să ne asigure, în caz că am fi uitat-o, că “de îndată ce ies din 'mine', adorm.” (MA)

Cu toate acestea, *eu*-l care, sub acoperirea lui *noi*, îşi urlă dezmembrarea între “adevăruri irespirabile şi înşelătorii salutare” (S) ştie că experiența sa, oricît de frustrantă şi dureroasă ar fi, încarnează suferințele unei lumi confruntată cu intolerabila conştiință a aporiilor în care se zbate, dar din a cărei confuzie răsare un fel de spiritualitate timidă şi prețioasă, pe care nu trebuie s-o trecem sub tăcere. Vocea cioraniană este originală dar nu singulară, şi nu poate decît să se alăture celorlalte, undeva, în căutarea comună a unui sens:

> “Ceea ce este unic şi specific în noi se realizează într-o formă atît de expresivă, încît individul se înalță pe planul universalului. Experiențele subiective cele mai profunde sunt şi cele mai universale, căci prin ele atingem fundul originar al vieții.” (“Vremea”, 1933)

Studiul lui *se/tu* (greu traductibilul şi complexul pronume francez “on”) în textul cioranian trebuie mai ales să ia în considerare modul în care e deturnată plasticitatea acestui pronume în scopuri proprii. A priori, *se/tu* e susceptibil să capete o interpretare generică, dar şi să trimită către subiectivitatea enunțiativă, maleabilitate pe care Cioran nu se sfieşte s-o exploateze: “Atunci cînd, odată lichidate subiectele de revoltă, nu mai ştii împotriva a ce să te răzvrăteşti, eşti cuprins de o asemenea amețeală, încît ți-ai da şi viața în schimbul unei prejudecăți”. (SA) *Se / tu* se poate preschimba şi într-o indeterminare constitutivă sau poate asuma o distanțare prin intermediul căreia *eu*-l ascuns îşi cîntăreşte decepțiile şi îşi dă o şansă de a le ocoli.

Cioran reuşeşte şi performanța de a falsifica polifonia în raportul de interlocuție, *tu*-ul sau neindentificîndu-se cu cititorul interpelat în direct, ci fiind o altă ipostază a lui *eu*. Exemplele sunt prea rare şi prea semnificative pentru a nu prezenta două din ele, care îl închid şi-l definesc, poate cu o tuşă dramatică suplimentară, căci nu e uşor să te dedublezi pentru a-ți oferi un fel de consolare ["Bucură-te că poți, în confuzia interioară, să fii total; că poți, într-o clipă, să actualizezi toate planurile spirituale şi toate opozițiile" (CA)], sau să te invectivezi într-un portret sintetic şi sincretic:

> "În zadar îți cauți modelul printre ființe [...]: de la înțelept, lenea; de la sfînt, incoerența; de la estet, acreala; de la poet, neruşinarea - şi de la toți, dezacordul cu sine, echivocul în lucrurile cotidiene şi ura a ceea ce trăieşte pentru a trăi. [...] Cu ce contraste a fost îmbibată substanța ta ?" (TD)

Diversele valori interpretative pe care le îmbracă marca non-persoanei, *el*, personaj exterior interlocuției, dar bucurîndu-se de un supliment de determinări referențiale, nu se îndepărtează prea mult de cele pe care le-am parcurs anterior. Cioran se serveşte de ele şi pentru a evidenția această atît de nuanțată punere în scenă a sinelui, mergînd de la transparența cvasi-totală a lui *el* = *eu* (cu, uneori, conotația suplimentară *el* = *celalalt eu*, cel închis în amintiri), trecînd prin grade diferite de opacificare progresivă pînă la retragerea maximă la adăpostul formei impersonale sau a prezenței subiective complet ocultată în aforism.

Această fărîmițare lingvistică în utilizarea lui *el* atestă o nevoie de considerare egală a mai multor puncte de vedere, nu neapărat contradictorii, doar diferite, ceea ce nu are nimic patologic, credem noi, neținînd de schizofrenie, ci de o apropriere poetică a lumii printr-un sine multiplu care refuză să abdice în fața exigenței opțiunii unice. Există o reală coerență internă între acest Eu palpitant şi explozia textului într-o inflorescență de fragmente, miezuri circulare, vertij baroc.

Cioran existențialistul (ne-sartrian, fiindcă evită alegerea) îşi afirmă cu forța dreptul de a-şi construi o esență complexă: “Căci un spirit nu contează decît în măsura în care se înşeală asupra a ceea ce vrea, asupra a ceea ce iubeşte sau urăşte; fiind *mai mulți*, el nu *se* poate alege.” (TD)

Alegerea fiind interzisă, tentativa de reconciliere sau, cel puțin, de aprehensiune a acestor cioburi de personalitate e refulată şi, într-un fel de salt oniric ce ar fi putut fi reintegrator, Cioran se cufundă în povestirea propriilor sale origini ca un “Ecleziast de răspîntie” (TD), ricanînd, devastînd cu o rară cruzime spațiul a cărui sevă pare să o fi epuizat. *El* este *eu*-l din cealaltă viață, sfărîmată, închisă, ruşinată, *eu*-l românesc, abandonat deja în favoarea frumoasei mecanici franceze, centrul afectiv dislocat, responsabil de faptul că Eul cioranian e mereu altundeva, în stare de exil permanent; cartea sa de tranziție conține cele mai dure sarcasme abia voalate de nostalgie:

> “Îşi aminteşte că s-a născut undeva, că a crezut în erorile natale, că a propus principii şi a predicat prostii înflăcărate. Roşeşte acum de ele [...]. Dar reneagă originile febrile, începînd cu a sa, păstrînd despre lume doar o amintire rece şi un regret politicos.” (TD)

Se întîmplă adesea ca Cioran să-şi lustruiască imaginea prin elogiul vreunui frate spiritual cu care se identifică şi de care se serveşte pentru o dublare a punerii lucrurilor la punct asupra sa, legănat de iluzia unui grad sporit de veridicitate conferit de recursul la persoana alterității. Unul din exemplele notorii e cel al studiului dedicat lui Michaux, marele său prieten în dezastre şi în nebunii devastatoare, a cărui frecventare e la fel de stimulatoare ca a sa, un alt neînțelept, care nu s-a coborît niciodată pînă la vreo formulă de salvare, preferînd să păstreze vie strălucirea înviorantă a contradicțiilor sale:

> "Îl admiram pentru clarviziunea sa agresivă, pentru refuzurile şi fobiile sale, pentru suma aversiunilor sale [...], îi preţuiam mai presus de orice latura incisivă, crispată, 'inumană', exploziile şi ricanările, umorul de fiinţă sfîşiată, vocaţia de convulsionar şi de gentleman." [124]

Prefaţa la scrierile lui Paul Valet îi oferă încă o ocazie de a se citi prin altul. "Sihastrul din Vitry" este, şi el, un mistic ratat, un îndrăgostit de singurătate, un frămîntat cu spirit prea ascuţit ca să nu devină un "pasionat *marginal*"[125], un exaltat a cărui "viziune asupra lumii e cea a unui blestemat exilat în Paradis. Acest paradox explică, în parte cel puţin, strania coexistenţă a unui lirism frenetic cu o reflecţie senină " (ibid., p.5).

Fisura Eului deschide, prin urmare, un teren de fărîmiţare a *eu*-lui ; e o practică ce duce diviziunea subiectului către un grad de polifonie rareori atins şi, în acelaşi timp, ironic în extensia sa către adevărul monologic căci, de fapt, subiectul se transferă în extremul 'celălalt' pentru a se regăsi. Un soi de arbitrar gramatical absolut îşi asumă această sarcină: se ajunge la nişte fraze nominale sau nepredicative, a căror bătaie generalizantă e maximă, subiectul vorbitor nefiind nicăieri anume, locutorul putînd fi oricine, iar cititorul văzîndu-se confruntat cu provocarea reconstituirii, decodajul către *eu*-l cioranian fiind în întregime dependent de mediul imediat înconjurător şi de cel extra-textual, ca şi de o competenţă enciclopedică pusă la încercare de referinţele literare.

Eu-l cioranian se revelează ca un spaţiu polifonic prin excelenţă, unde plenitudinea, acceptarea şi înţelegerea de sine încorporează o bogăţie exterioară de prezenţe invizibile care întind ţesutul relaţional la maximum, permiţînd *eu*-lui cioranian să trăiască intens, sub forma unui "jupuit de viu pozînd în teoretician al detaşării, un convulsionar care se joacă de-a scepticul" (NN). Cioran dă, poate, cea mai clară definiţie paradoxală a lui însuşi, amestecînd deschis patima şi impasibilitatea, dezvelindu-se şi ironizîndu-se în recursul

constant la o alteritate mincinoasă. Punerea în prezență a cuplurilor de opoziție binară ca *jupuit / detaşare* sau *convulsionar / sceptic* reuşeşte să producă şocul ilocutor scontat şi să instaureze, la prima vedere, un echilibru în ambivalență. Dar, privind mai bine, cuvintele "pozînd" şi "se joacă" sparg raportul de simetrie şi îl deplasează, prin potențialul lor de deriziune, către o decodare în favoarea primilor termeni ai perechilor, semnalînd o schimbare de nivel, o abandonare a naturalului în favoarea construcției sau a iluziei. Sufletul barbarului îşi ia o discretă revanşă asupra spiritului civilizatului şi toate aceste ocolişuri şi subterfugii vorbesc de intolerabila rătăcire a subiectului, care se sfarmă pentru a construi sinele celălalt, pentru a deveni, în cele din urmă, propriul său celălalt şi, prin urmare, multiplu.

III.

„Aşezarea în stil”

Opera românească: lirismul absolut

Deşi perspectiva disjunctivă – opera românească /*vs* / opera franceză – ni se pare mai mult sau mai puțin convențională (continuitatea ideatică fiind indiscutabilă), ea se poate vădi operatorie în ceea ce priveşte evoluția stilistică a unui gînditor care a fost extrem de preocupat să acordeze forma cu fondul.

Cariera lui Cioran debutează strălucit, la 23 de ani, cu eseul incendiar *Pe culmile disperării* (1934), bine primit de critica română, recompensat cu Premiul Fundației Regale pentru tinerii scriitori. Al doilea text în română, culegerea de eseuri şi aforisme *Cartea amăgirilor*, vede lumina tiparului în 1936. În acelaşi an, publică cel mai scandalos, dar şi cel mai

profetic text al său, *Schimbarea la față a României*, care va face obiectul multor remanieri şi rezerve din partea autorului atunci cînd directorul Editurii l'Herne îi va propune traducerea lui în franceză şi mai tîrziu, cînd filosoful Liiceanu îl va convinge să accepte o reeditare românească[126]. *Lacrimi şi sfinți* apare în 1937, în momentul în care autorul, sosea la Paris, şi provoacă o ruptură familială profundă. În sfîrşit, în 1940, la Sibiu, *Amurgul gîndurilor* încheie, practic, opera de tinerețe în limba română. De fapt, cartea de articulație, cea care face trecerea către un alt spațiu civilizațional, *Breviarul învinşilor*, este lucrată la Paris timp de patru ani (1940-1944) şi marchează despărțirea de stilul înflăcărat şi grandilocvent al primelor texte.

Cultul paradoxului ia deja formă în aceste eseuri de debut şi se simte, în fiecare cuvînt, tumultul patetic al unui vulcan care geme. Acest vîrtej al trăirii intense, amintind de cel al "demonilor" dostoievskieni[127], aruncă uneori idei surprinzătoare prin realism şi actualitate, amestecate cu viziuni paroxistice sau chiar apocaliptice[128]. Frazele sale seamănă cu nişte grenade, gata să sară în aer împreună cu cititorul. Extravagațele acestui "copil teribil" sunt facilitate de o cultură filosofică şi literară puțin obişnuită pentru un tînăr de vîrsta lui, suport real şi solid, care îi permite volute şi jocuri de limbaj.

În prefața la traducerea franceză a volumului *Lacrimi şi sfinți*, Sanda Stolojan scrie că există o "identitate şi continuitate de ton" între Cioranul român şi gînditorul francez, ca şi o continuitate tematică indiscutabilă şi un suflu liric niciodată stins, doar temperat de adoptarea unei limbi improprii exceselor baroce şi de maturizarea naturală a autorului. Dacă înțelegem prin continuitate transformarea recognoscibilă a unei mărci, a unei amprente personale, e adevărat în cazul lui Cioran. Cît priveşte identitatea tonului, e mult mai puțin sigur, pentru că spasmele juvenile şi abuzurile de limbaj pe care româna le permite ar fi trecut drept lipsă de educație şi gust în ochii francezilor, or, Cioran era prea preocupat de probitatea şi justețea limbajului său pentru a nu se pune la adăpost : "Am scris cinci cărți în română, în cu totul alt stil, pentru că limba

română este o limbă foarte flexibilă şi minunat de lipsită de rigoare. [...] În română scrii cum vrei, e arbitrariul absolut”, îi mărturisea el lui Philippe Dracodaïdis[129], cu ocazia unei convorbiri la Atena. Şi adăuga, vorbind de primul său text cu titlu sforăitor, *Pe culmile disperării*, al cărui amestec de stiluri filosofice şi de lirism *à la roumaine* îl stînjenea: “[...] nu vreau să reneg această carte, pentru că se află în ea tot ceea ce am scris mai tîrziu [...]; n-am făcut decît să dau o altă turnură acestui sentiment al vieții, un fel de disperare şi de dezgust în fața existenței, vreau să spun că n-am făcut nici un progres, nici în gîndire, nici în viață, nici în acțiune, pentru că această intuiție, ca să zic aşa primordială, s-a vădit destul de exactă pentru mine. N-am făcut decît să brodez după aceea. Trecînd la franceză, am dat totuşi un fel de demnitate expresiei şi am progresat, deci, în planul stilului, dar nu şi în cel al gîndirii.”

Această remarcă, alături de atîtea altele, ne aminteşte de mereu actuala distincție propusă de Roland Barthes între *limbă, stil, scriitură* în raport cu literatura[130]. Dacă *limba* rămîne dincoace de literatură, corp al preceptelor şi obişnuințelor comune tuturor scriitorilor dintr-o epocă, reflex fără alegere, trecînd prin cuvîntul unui creator fără să-l hrănească cu adevărat, *stilul* s-ar situa aproape dincolo de literatură: “ o serie de imagini, un debit, un lexic iau naştere din corpul şi din trecutul scriitorului”, cufundîndu-se în mitologia sa personală; în sfîrşit, *scriitura* se situează în însăşi inima literaturii, reprezentînd alegerea deliberată, deşi “orientată”, a unei poziționări şi a unei forme în interiorul limbajului. Dacă acceptăm această perspectivă, potrivit căreia limba şi stilul sunt forțe oarbe, atunci avem o problemă cu Cioran[131]. El nu a fost niciodată ridicat în slăvi pentru stilul cărților sale româneşti, deşi rădăcinile acestuia se cufundă adînc în solul natal, e adevăratul său *datum*; în schimb, se vorbeşte adesea despre el ca despre cel mai mare *stilist* francez, deşi, după terminologia barthesiană, de *scriitură* ar fi vorba. În ceea ce priveşte limba franceză, ea nu a fost deloc un reflex obligatoriu, ci o alegere tardivă şi dificilă ! Se poate spune atunci că Cioran nu a creat

un stil, ci o *scriitură* a ambiguității, făcută din paradoxuri, ironie şi ambivalență, prin care a înlocuit stilul exploziv şi baroc al limbii române. Miza era dublă; pe de o parte, accesul la universalitate *via* o limbă de largă răspîndire; pe de alta, o măsură terapeutică, o vindecare sau, cel puțin, o suspendare a neliniştii sale vitale într-o limbă care nu încurajează delirul suicidar.

Cioranul român credea în universul verbal în expansiune, în ebuliție. Lipsa lui de securitate ontologică se agăța de acest succedaneu patetic şi euforizant, reproducînd păcatul diviziunii originare prin multiplicarea înnebunitoare a măştilor de limbaj. În fond, el credea că omul ar fi trebuit să rămînă în Dumnezeu, iar universul-cuvînt, o virtualitate niciodată împlinită. Cum procesul invers i se părea imposibil, a decis să uzeze şi să abuzeze de ce i s-a dat pînă la distrugerea finală: "Dacă, prin fiecare cuvînt, repurtăm o victorie asupra neantului, nu e decît pentru a suporta mai bine dominația acestuia. Murim în ritmul cuvintelor pe care le aruncăm în jurul nostru..." (TD).

Iar cuvinte aruncă, şi încă dure şi brutale: "Dacă nu aş fi scris-o, mi-aş fi pus cu siguranță capăt nopților", afirmă el în *Prefață* (CD). Lirismul distrugător, care îi mina existența pe vremea aceea, s-a dezvoltat şi s-a exorcizat într-o vitalitate rea, care ignora, pe atunci, deliciile detaşării ironice: "Simt că ar trebui să se deschidă sub mine un gol mare şi întunecos care să mă înghită pentru totdeauna într-o noapte de veci" (CD, p. 57)

Această ardere nietzscheană a ființei şi a universului a antrenat, în combustia sa, şi limba, vinovată de actualizări univoce: "Tot ceea ce e formă, sistem, categorie, plan sau schemă purcede dintr-un deficit de conținuturi, dintr-o carență de energie interioară, dintr-o sterilitate a vieții spirituale" (CD, p. 45)

În mod evident, expresiile acestui gînditor organic, țîşnite din carnea şi sîngele său, sunt departe de a fi trecut prin subtila decepție a adultului îmbătrînind. Totuşi, oricare va fi fost grila sa de lectură a lumii, Cioran şi-a trăit mereu dispozițiile sufleteşti ca pe tot atîtea stări de conştiință şi de cunoaştere.

Tonul, “marca” Cioran era deja prezentă, dar nu e mai puțin adevărat că ne putem imagina cu uşurință înțeleptul cu “spiritul *spintecat* de luciditate” (DR, p.1233), strîngînd din dinți în fața facondei dezlănțuite a tînărului care exclama: “*Trăiesc pentru că munții nu ştiu să rîdă şi viermii nu ştiu să cînte*”. (CD, p.23)

Româna literară modernă era încă o limbă suficient de tînără pentru a păstra o elasticitate şi o suplețe pe care altele – precum franceza -, încorsetate în exigența “rostirii frumoase”, o pierduseră. Scriitorul român se bucură de o mare libertate de manipulare sintactică, îşi permite invenții semantice din cele mai îndrăznețe şi nu dă înapoi în fața repetițiilor în căutarea sinonimelor aproximative. Marele stilist care va fi Cioranul francez, douăzeci de ani mai tîrziu, era, pe atunci, departe şi se complăcea într-o spontaneitate pe cît de sofisticată, pe atît de rudimentară. Cel care avea să asude ca un ocnaş asupra manuscrisului *Tratatului de descompunere* pare să fi scris *Pe culmile disperării* dintr-o suflare şi s-o fi trimis editorului său ca atare.

Româna oferă posibilitatea de a substantiviza verbele şi adjectivele, lucru de care tînărul scriitor s-a folosit peste măsură, aşa cum nu s-a sfiit nici să creeze cuvinte noi, de cîte ori expresivitatea celor existente în limbă îi părea deficitară. Esențialmente mai po(i)etică, în sensul că e mai imaginativă, mai plastică şi mai receptivă la creațiile personale, româna era mult mai aptă să culeagă excesele romantice şi baroce ale unui spirit egotist şi neliniştit. Pentru a fi ambiguu în franceză, eşti obligat să recurgi la paradox, la contradicția explicită între doi termeni sau sintagme altfel clare, univoce, în vreme ce româna comportă un fel de vag intrinsec, de disponibilități simultane, care nu sunt complet anulate de actualizarea în cuvînt şi care, prin urmare, întrețin un echivoc şi o anume obscuritate mult apreciate de o meditație care se vrea profetică dincolo de gîndirea discursivă.

Şi apoi, nu trebuie să uităm, cînd ne aplecăm asupra alegerii acestei scrieturi, abandonul deliberat şi disprețuitor al jargonului filosofic academic, Cioran sperînd în mod clar să

şocheze atît prin alegațiile sale, cît şi prin stilul exploziv, opunînd recii limpezimi sistematice incandescența unei idei care trăieşte şi moare sub ochii tăi.

Este, de asemenea, interesant de urmărit, în şi prin verb, evoluția unei gîndiri, de la negația vehementă din primele texte în limba română, pînă la convertirea la virtuțile proaspete ale scepticismului şi îndoielii, prin introducerea nuanței de construcție pe care franceza o dezvoltă cu delicii. Căci, în ciuda violenței şi pesimismului lor sforăitor, cărțile româneşti debordează de aserțiuni şi sentințe definitive, în vreme ce textele franceze respiră o ambiguitate lejeră, făcută din ironie şi detaşare, care fac mult mai dificil accesul la adevărul intim. Dar, "datoria primordială a moralistului este de a-şi depoetiza proza; abia apoi de a observa oamenii" (DR, p.1234).

Cărțile următoare se hrănesc şi ele din subiectivitate extremă, din confesiuni gîfîite, traduse adesea prin interogații, injoncțiuni şi imprecații, sau puncte de suspensie. Dacă aceste teribilisme de limbaj nu-l stînjenesc încă, se remarcă, totuşi, un început de sobrietate, de reținere, de deschidere a centrului absolut - "eul" obsesional – către o experiență comună a adevărului uman, învîrtindu-se în jurul morții, al iubirii, al lui Dumnezeu sau al melancoliei, al muzicii, al timpului sau al istoriei. De altfel, Patrice Bollon face o analiză minuțioasă şi justă a acestui elagaj ce se operează la trecerea către un alt instrument de expresie[132], în căutarea unui "ton" anume şi în grija formulei adecvate. O privire rapidă asupra materialității textelor ne vorbeşte despre năpîrlirea lungilor fragmente descriptive şi doloriste ale textelor româneşti şi trecerea lor în elegante pilule paradoxale în cărțile franțuzeşti. Desigur, ca şi în cazul celorlalte generalizări, şi această remarcă trebuie luată cu precauție, deoarece *Amurgul gîndurilor*, spre exemplu, anticipă în numeroase locuri concizia aforistică a *Silogismelor amărăciunii*, în vreme ce *Istorie şi utopie*, *Căderea în timp* sau *Demiurgul cel rău* comportă masive dezvoltări argumentative. Tonul însă nu mai e acelaşi, iar pateticului vitalism al începuturilor i se substituie privirea sardonică, dilematică,

privilegiind enigma şi sugestia.

Temele, aşa cum am văzut, sunt în mare aceleaşi, devenind, treptat, uşor obsesive[133]. Dar alunecările progresive spre un alt eu, sau, mai degrabă, spre sunetul veritabil al eului său profund – aşa cum în el însuşi “stranietatea” îl schimbă, am putea parafraza - sunt perceptibile pentru o ureche sensibilă la reechilibrarea eufonică. Astfel, în *Cartea amăgirilor*, ni se spune că “Oamenii dotați cu o imaginație fertilă şi o viață interioară complexă cunosc adesea o asemenea purificare a iubirii, astfel încît îşi trăiesc elanurile de iubire în ce au ele mai suav, mai virginal, în volutele vitale ale iubirii, în pulsațiile sale pure, în potențialul erotic brut, înainte ca ființa să trezească viața şi să actualizeze acest potențial. Fuziunea cu fiorul vital, cu iubirea ca germene şi dorință, face din aceste suflete fîntîni nesecate de stări pure şi cristaline” (p. 147). Mai tîrziu, aceeaşi aspirație către puritate şi non actualizare, va fi redată cu o dureroasă poeticitate: “Să concepi o iubire mai castă decît o primăvară care – întristată de fornicarea florilor – ar plînge la rădăcina lor...” (SA, p.795)

Omul, materie perisabilă şi prezență aiuritoare într-o lume pentru care nu e făcut, a constituit întotdeauna o pradă de elită pentru ghearele cioraniene, care par, totuşi, să-l menajeze mai mult în primele texte, unde o formă de toleranță condescendentă însoțeşte tentele de melodramă didactică: “Sunt din ce în ce mai sigur că omul este un animal nefericit, abandonat în lume, condamnat să-şi găsească o modalitate de viață proprie, aşa cum natura nu a cunoscut niciodată” (CD, p.65). Replica din *Demiurgul cel rău* este tulburătoare în alt sens: “Fiecare ființă e un imn distrus.” (p.1248) Subînțelesul inițial e acelaşi - drama cosmică a individuației, care a smuls ființa din fericirea plenitudinii. Dar, odată stinsă dogoarea vorbelor explicative, rămîne definiția nudă, scurtă, în care fiecare cuvînt formulează, în felul său, aceeaşi sentință, constatarea că armonia în Dumnezeu nu mai există.

Exemplele din acest tip de prefigurare a unei gîndiri economice sunt foarte numeroase, vom cita doar încă unul,

faimosul pasaj despre Shakespeare care, în *Amurgul gîndurilor,* desenează o aură romantică, de suflet şi de sînge: "Există atîta crimă şi poezie la Shakespeare, încît dramele sale par a fi fost concepute de o roză în delir" (p. 348). Procesul alchimic al sublimării ajunge la un concentrat misterios, un anticlimax care reuşeşte să redea de o manieră fulgerătoare sîngeroasa poezie a dramaturgului englez: "Shakespeare: *rendez-vous* al unei roze cu un topor..." (SA, p. 747). "Roza" este mereu prezentă, asigurînd continuitatea şi consimțind să iasă în întîmpinarea destinului său tragic, deoarece alegerea cuvintelor nu lasă nici un loc hazardului; astfel, "rendez-vous" nu e sinonim cu "întîlnire", ci comportă nişte seme de premeditare, de voință comună, de supunere, de atracție, de clandestinitate chiar. O metaforă (roza), purtătoare de conotații multiple în registrul simbolic – frumusețe, puritate, inocență, delicatețe, iubire-pasiune "spinoasă", şi o metonimie univocă (toporul), imagine a morții brutale, sunt suficiente pentru a cerne un univers şi un stil.

Schimbîndu-şi orizontul de viață, Cioran îşi schimbă şi orizontul de aşteptare şi, chiar dacă va fi pînă la capăt "secretarul senzațiilor sale", "eul" confesiunii va ceda adesea locul unui simulacru de distanță impersonală. Noii cititori vor fi sensibili la cultul ambiguității, cu condiția să o găsească într-un ambalaj elegant, fără explicații accesorii. Şi apoi, spiritul uman are o funcționare perversă – cu cît îl copleşeşti cu fraze mai complicate şi mai lungi, cu atît mai repede oboseşte şi tinde să rețină un minimum; invers, dacă nu i se dă decît o pilulă enigmatică de disperare distinsă, se străduieşte s-o decojească şi să-i surprindă numeroasele sugestii interpretative. Oricum, eseul nu e un gen demonstrativ şi nu i se pretinde să justifice ceea ce susține ; eseistul nu are decît obligația de a fi seducător, convingător şi, mai ales, să găsească acel ton personal, acea ştiință a rostirii care nu se învață, care vine dintr-un spațiu misterios, dar pe care o resimți ca autentică. Calitatea verbului nu alterează, în cazul lui Cioran, sinceritatea trăirii, deşi se aud uneori voci care se întreabă, ipocrit, dacă mai poți şi simți ceva cînd scrii atît de bine !

Poți. Constrîngîndu-şi sufletul şi spiritul să se exprime altfel le-a influențat, cu siguranță, orientarea, dar dacă « vocea » sa rămîne unică, recognoscibilă între atîtea altele şi inimitabilă e datorită acestui amestec subtil a două civilizații foarte diferite, a două viziuni despre lume care ar fi trebuit să fie, în cel mai bun caz, alternative, şi pe care reuşeşte să le exprime simultan. Se înțelege de la sine că unitatea forțată a acestor contrarii cunoaşte multiple convulsii, pe care doar echivocul subtil al francezei le poate exprima. Româna nu e o limbă făcută pentru ambiguitate – aserțiune amendabilă, desigur, pentru că poți, teoretic, să spui orice în orice limbă. Însă limbile naturale, sau presupuse a fi aşa, limbile “primitive” (la care ataşăm, într-o oarecare măsură, şi româna), fără să ignore polisemia şi polifonia, sunt impermeabile ironiei limbajului, păstrînd un fel de onestitate frustă. Ironia sorții, ironia situațiilor, da, dar cu greu s-ar putea discerne acest tip de corodare a cuvîntului de care se vorbeşte în Biblie, spre exemplu ! Deriziunea, cuvîntul fracturat, cu două înțelesuri sunt o “descoperire” modernă, de societate civilizată care şi-a încheiat în linii mari conflictele cu natura şi s-a întors, indirect, împotriva ei înseşi.

“Schimbarea la față a României”

Ne abatem puțin de la tratamentul tematic respectat pînă acum, căci acest text merită o atenție specială din două motive: mai întîi, nu a fost tradus încă în franceză, accesul direct fiindu-le, prin urmare, rezervat cunoscătorilor limbii române; apoi, aşa cum am mai spus-o, este singura lucrare sistematică ce abordează o problemă spinoasă şi complexă, cea a “românismului”, din perspectiva istoriei civilizațiilor. Chiar dacă schimbarea ulterioară de limbă şi de țară a ocultat-o, ea nu a încetat să-l preocupe pe Cioran, care lasă din cînd în cînd să filtreze această filiație, ce-i drept, sub forma mai discretă şi mai cuprinzătoare de “Balcanic” sau de “Trac”[134].

În scrisoarea care însoțeşte acordul său (dificil, obținut

doar după înlăturarea unor pagini considerate "pretenţioase şi stupide") pentru reeditarea românească a cărţii la Editura Humanitas, în 1990, Cioran afirma că acele "divagaţii" scrise cu pasiune şi orgoliu îi păreau cele mai străine din tot ceea ce a produs în română şi în franceză, deşi marca isteriei sale din acea vreme îi părea evidentă. Acest text merge, totuşi, mult mai departe decît o simplă dezbatere identitară, e o meditaţie ce vine dinspre filosofia istoriei şi a culturii, în descendenţa clară a viziunii decadente a lui Spengler, comportînd un studiu de caz – cel al românilor. Subiectul este evocat cu uşurinţă, autorul adaptîndu-se chiar modei care cerea să se vorbească despre "sfîrşitul timpurilor", care avea să vină, declara Cioran pentru un post de radio german în 1976, cînd toţi oamenii vor fi ca el !

Se fac simţite şi alte influenţe, în special Nietzsche, Schopenhauer sau Kierkegaard, dar Cioran reuşeşte să integreze şi să depăşească aceste diverse teorii asupra evoluţiei istorice şi asupra civilizaţiilor, elaborînd o perspectivă originală asupra "micilor culturi"[135] şi a şansei lor de a ieşi din anonimat, care trebuie să fie obsesia unui "*salt istoric*" (p. 23) şi a unei rapide sincronizări cu Europa.

Acest volum este produsul unei exasperări şi lucrează prin supralicitare ideatică şi stilistică. Punctul de plecare este conştiinţa de a aparţine unei culturi a umilinţei, unui popor care, în lipsa realizării politice şi spirituale, a rămas la periferia civilizaţiei, întîmpinînd mari greutăţi în a se transforma în naţiune şi a produce o cultură capabilă de ieşire spre universalitate. Desigur, nu e prima carte a lui Cioran, iar cititorii săi sunt deja obişnuiţi să citească printre rînduri, să scuture ideea de orice balast retoric şi să discearnă antifrazele, ştiind că autorul e inapt să conceapă o iubire liniştită şi lineară. Nu e mai puţin adevărat că, dat fiind temperamentul său şi suflul arzător al anturajului ideologic, Cioran exprimă o disperare autentică şi voinţa de a-şi smulge ţara din inerţia vegetală[136] în care somnolează de mai bine de o mie de ani, pentru a o "arunca" în febrilitatea şi fertilitatea contradicţiilor moderne: " Marşul României în istorie să semene unei coarde încordate la paroxism. O ameninţare care să crească cu fiecare

pas. Să ne apropiem şi noi de lume şi lumea să ştie că ne apropiem”. (p. 175)

Acuzele extrem de dure la adresa României şi a lipsei sale de dimensiune intemporală i-au deranjat mult pe contemporanii săi şi sunt şi azi considerate “anti-patriotice”. De fapt, dacă dăm deoparte subiectivismul excesiv şi dacă acceptăm pactul de lectură ce propune echivalarea pasiunii cu ura, viziunile şi analizele lui Cioran au accente profetice, majoritatea lor realizîndu-se între timp, sau reprezentînd constante ale atitudinii româneşti în fața vieții şi a istoriei: “O voință totală de transformare n-a existat niciodată la noi, nemulțumirea cu destinul şi condiția noastră n-a depăşit forma aproximativă a unei atitudini sceptice […] . Superficialitatea noastră derivă din a nu fi putut depăşi această primă formă, din a ne fixa în spectatori comozi ai inerției noastre, din a ne fi gustat ironic agonia.” (39)

De altfel, chiar şi Mihai Eminescu, singurul animat de pasiunea devastatoare a absolutului, singur creator în asceza spiritului, care a dat o nouă anvergură culturii române, nu s-a putut împiedica s-o ancoreze în “obscuritatea sinistră a trecutului nostru” (p. 21). Compromisă în trecut şi în prezent, incapabilă să dea naştere unor gînditori mesianici care să o proiecteze în veşnicie, destinul României nu poate fi salvat decît printr-un salt în spirala ascendentă a viitorului, consideră tînărul eseist, care se străduieşte, cu dragoste furibundă, să trezească latențele şi geniul ațipit al unui popor care geme de prea multă vreme şi suportă tremurînd, în loc să provoace şi să domine evenimentele.

Destul de lucid pentru a nu aspira la un loc la masa marilor culturi, Cioran visează la un spațiu intermediar (similar celui ocupat în istorie de Spania şi Țările de Jos), care ar face spiritualitatea românească să iasă din mediocritatea ei, din somnul său istoric. Tînărul de 24 de ani împărtăşeşte cu alți “deştepți” ai generației sale ideea de cultură adamică, nouă, proaspătă, care poate pleca de la zero. Adamismul se poate vădi un blestem sau o binecuvîntare, în funcție de ce se face cu

disponibilitățile încă neorientate: “România a putut vegeta secole fiindcă nivelul subistoric nu cunoaşte exigențele imperialiste ale spiritului. Dar acum nu mai are timp. Ori o transfigurare istorică, ori nimic”. (p. 36) După părerea lui Cioran, nu e suficient să produci, din cînd în cînd, vreo personalitate de excepție, precum Danemarca, cunoscută pentru al său Kierkegaard, sau ca Norvegia lui Ibsen. Şi totuşi, chiar asta pare a fi soarta românilor, de a fi “oferit” lumii figuri de excepție, în majoritatea domeniilor, fără să ajungă să se impună ca o mare cultură unitară !

În aceeaşi lucrare, Cioran îşi permite unele afirmații pe care le va regreta şi amenda ulterior şi care trebuie luate în considerație în acelaşi context al naționalismului în principalele sale două accepțiuni, anume ideologia care tratează chestiunea națională şi ideologia reacționară şi intolerantă față de elementul alogen. Fără a cunoaşte circumstanțele epocii, ca şi ambiția proiectului de reabilitare istorică a României, afirmațiile lui Cioran (de altfel ambivalente, deci uşor de transformat în elogii, ceea ce va şi face mai tîrziu) la adresa ungurilor[137], a evreilor[138] şi a nemților[139] pot apărea ca injurioase în epoca « corectitudinii politice ».

Cert este că, după ce a dezbătut îndelung problema “etnicității” sufletului românesc şi a orizontalității destinului său, Cioran îşi enunță poziția viitoare fără nici un echivoc, astă dată : “În momentul cînd aş fi convins că posibilitatea unei *schimbări la față a României* este o iluzie, din acel moment o problemă a României pentru mine n-ar mai exista”. (p.39) Se pare că acel moment a sosit destul de repede, devreme ce autorul s-a detaşat complet de chestiunea românească, începînd cu scrierile sale franceze, deşi a continuat, în secret, să se țină la curent cu evenimentele ce se desfăşurau în țara sa de origine. Perseverența în această atitudine face cu atît mai înduioşătoare scurta, dar spectaculoasa sa apariție la televiziunea română, imediat după revoluția din decembrie '89, în care a citit, în sfîrşit, un semn de redresare istorică.

Opera franceză: stilul ca aventură

După primele cărți situate mai degrabă pe linia fragmentului lung în stilul lui Nietzsche sau Schopenhauer, dar care fac deja loc unor pasaje mai scurte, fără a le reduce încă la dimensiunile maximelor (*Lacrimi şi sfinți*, *Amurgul gîndurilor*), după o întoarcere la lungile pasaje edificatoare şi argumentative din *Ispita de a exista*, *Istorie şi utopie* şi *Căderea în timp*, Cioran se simte tot mai mult influențat de moraliştii francezi (mai degrabă de plebeul Chamfort, sau de intempestivul Joubert, decît de aristocraticul La Rochefoucauld) şi ajunge să nu exprime decît rezultatele, punctele terminus ale unor pagini întregi de reflecție, fără etalare de efecte sau indicii. Aceste gînduri instantanee care par să explice tot şi care sunt, de fapt, tot atîtea intersecții ale echivocului, privilegiază libertatea trăirii simultane a contradictoriilor şi libertatea lecturii plurale. Este, prin urmare, un act de emancipare pe care şi-l oferă şi pe care-l oferă în structura aforismului, impecabilă în ceea ce priveşte forma, spartă în ce priveşte conținutul, deoarece paroxismul fără fisură, pe care Cioran îl cultivă, se exprimă într-un puternic şoc al termenilor contradictorii, într-o inconfortabilă confruntare de idei incompatibile. Sanda Stolojan şi Patrice Bollon au simțit bine această specificitate, prima vorbind de două extreme – “una purtătoare de violență, cealaltă de rezervă delicată, termenul «delicat» dorind să acopere toate nuanțele melancoliei, ale plictisului, ale neurasteniei, iar cel «violent» toate tentele cruzimii, de la violență la ferocitatea prin indiferență”[140]- cel de-al doilea comentînd inclasabila poziție cioraniană, care, în aceeaşi mişcare, enunță o afirmație şi o invalidează în clipa următoare.

Amestec de elan liric şi de cinism, de exaltare şi de gheață, apropiat în egală măsură de Vauvenargues şi de Sade – tactul şi infernul -, stilul lui Cioran are farmecul şi grația incisivă a Vechiului Regim, sub spuma uşoară a aforismelor şi a gîndurilor care evocă universul învechit al unor Chamfort sau Joubert. Eticii unui “tratat de descompunere” al sistemelor de

valoare ale omului modern şi al civilizației occidentale cu dominantă spengleriană din tinerețea sa rebelă îi succede minarea subtilă, strălucind în toate formele ironiei filosofice şi lingvistice.

Tăioasă, corozivă, maniind figurile logicii paradoxului, silogismului sau aporiei doar pentru a exprima mai bine absurditatea, împrumutînd resursele vociferării, înjurăturii şi epitafului, opera lui Cioran nu se ridică decît împotriva sa, a umanului şi a lumii. Amintind de scrierile sale gnostice care vorbesc despre ticăloşia substanțială a lumii, ea se organizează ca un fel de contra-Evanghelie, ca un discurs unanim devastator ce pretinde că nu lasă să-i scape nimic.

Această operă, care e departe de a face din propria-i existență o valoare ultimă, scăpată din dezastrul general, dejoacă constant aserțiunea şi teza prin recursul la forme scurte care nu au timp să se „lege", prin travaliul necontenit al deriziunii şi al auto-ironiei, mereu mai feroce, mai înverşunată în a se desface chiar în clipa în care se formulează (*Sfîrtecare, Mărturisiri şi anateme*). Căci, crede Cioran, o carte există pentru a demola tot, sfîrşind prin a se demola ea însăşi, de nu, ne va fi exasperat degeaba.

Totul, în scriitura cioraniană, ține de o estetică a fragmentarului, inclusiv decizia sa – niciodată explicată clar - de a-şi semna cărțile franceze "E. M. Cioran", deşi M nu e nici inițiala unui al doilea prenume, nici patronim. Scriitorul va face uneori aluzie la admirația sa pentru E. M. Forster, un joc intertextual nefiind exclus. Începînd cu anii '80, va fi doar "Cioran". Să fie, oare, vorba de o formă de orgoliu al celui care şi-a propus să cucerească un spațiu intelectual prin forța şi pertinența cuvîntului său, căruia prenumele "Emil" i se părea prea moale, în vreme ce numele, straniu şi sonor, reține imediat atenția cititorului ?

Estetica fragmentarului e liniştitoare în primul rînd asupra onestității scriitorului, deoarece, aşa cum remarcă pe bună dreptate Andrei Pleşu şi Cioran însuşi, fragmentul, născut din experiențe variate, nu-ți permite să exprimi ceea ce se

rosteşte în tine la un moment dat (şi, eventual, contrariul, în clipa următoare), excluzînd orice prezumție de discursivitate sistematică a retorului[141]. Şi aceasta cu atît mai mult, cu cît discursul teologic însuşi nu e decît o scurtă întrerupere a şi în jurul tăcerii originare, a acelei stupori sacre în care totul se odihnea şi pe care Dumnezeu a ales să o rupă. Doar condensarea spiritului poate oglindi iluzia reintegrării, pentru că în aforism, “cuvîntul este Dumnezeu”, afirmă Cioran[142]. Şi se recunoaşte bîntuit de o frază a lui Valéry, alt mare nihilist, care s-a refugiat în stil, frază pe care o găseşte crucială: “Cuvîntul este singurul mijloc de a ne multiplica în neant”[143].

Aforismul, cuvîntul cizelat pînă la țipăt, reprezintă modul lui de a întîlni divinitatea; nici interioritatea exterioară a misticilor renani, nici vacuitatea budistă nu au venit de hac locvacității sale native. În cuvînt se va desfăşura deci lupta sa vitală, ceea ce explică dubla fascinație a revelației şi ororii pe care acesta le închide. Legată de statutul de creatură (care îşi aminteşte originea sa divină, dat fiind că “pînă şi Dumnezeu gîndeşte în fragmente: dar în fragmente absolute”, CP), gîndirea umană este necesarmente intermitentă, menajîndu-şi zone de repaus igienic – timpul doi al ritmului său. Cuvîntul poate, deci, să fie conceput ca o priză asupra realității şi chiar a supra-realității.

Orice mistic e un exemplu paradoxal. Gîndirea sa fragmentată nu e decît succesiunea rarelor epifanii şi nu s-ar fi putut plia continuității decît cu riscul autocombustiei prin exces, al dispariției reale a subiectului. Dar aproape toți misticii au scris din abundență şi «operele lor complete» nu încetează să-l surprindă pe Cioran, pentru care această formă de interpelare «autorizată» a Ființei ar trebui să se lipsească de scriitură, pentru că “Dumnezeu nu citeşte” (NN) şi, dacă nu ne adresăm numai Lui, la ce bun s-o mai pretindem ? Chiar şi acest sceptic tentat de negație afirmă că, atunci cînd se gîndeşte la esențial, i se întîmplă să-l întrezărească în tăcere sau explozie, niciodată în cuvînt (NN). Dezbaterea cioraniană ilustrează o nelinişte metafizică combinată cu ceea ce Derrida desemnează ca “o nelinişte asupra limbajului – care nu poate fi decît o nelinişte a

limbajului şi în limbajul însuşi”[144]. Dumnezeu se strecoară prin interstiţiile înţelegerii, în vagul gîndirii: “Aforismele sunt generalităţi instantanee. Gîndire discontinuă.” (AA)

Susan Sontag a notat deja că “nuanţa, ironia şi rafinamentul”[145] sunt esenţa expresiei cioraniene şi că stilul argumentaţiilor sale sfărîmate se îndepărtează de scriitura aforistică de tip obiectiv a unui La Rochefoucauld sau Graciàn, ale cărui motivaţii sunt de găsit în disjuncţiile cu lumea.

De fapt, singurul spaţiu francez în care Cioran se simte ca acasă e acea epocă ameninţată de dezagregare prin dezmăţul ironiei şi al inteligenţei, care este vîrsta de aur a aforismului şi pe care am putea-o situa între *Reflecţiile sau sentinţele şi maximele morale* ale lui La Rochefoucauld şi *Gînduri, maxime şi anecdote* ale lui Chamfort. Cioran visează deschis la acele vremuri cînd cariera unui scriitor se juca pe o metaforă şchioapă, cînd o improprietate de limbaj putea discredita un academician, cînd, în saloanele Doamnei de Sablé se citeau, se comentau şi se amendau aforismele scrise de invitaţii ei. Le invocă după bunul plac şi hoinăreşte între vivacitatea, originalitatea, egoismul funciar, variaţiunile pe tema amorului propriu, precizia stilului şi a ironiei rare a lui La Rochefoucauld (“Îi iertăm adesea pe cei care ne plictisesc, dar nu-i putem ierta pe cei pe care-i plictisim noi”[146]) şi eleganţa neutră a turnurii de frază a lui Chamfort, care ascunde o disperare absolută, un pesimism care îi împinge mizantropia spre nihilism, cînd nu e vorba de o derobadă fals indiferentă: “Te obişnuieşti cu toate, chiar şi cu viaţa”. Iar Cioran pare să-i răspundă la distanţă de secole, deplasînd spre individual şi autoironie o enunţare a adevărului general, obiectiv, anonim: “Dorinţa de a muri a fost singura şi unica mea preocupare; i-am sacrificat totul, chiar şi moartea” (SA, p. 777).

Întîlnirea lui Cioran cu moraliştii francezi se plasează sub semnul deja cunoscut al ambiguităţii; între elogiu manifest şi ironie amuzată, cum să ştii ce gîndeşte cu adevărat ? Scurtele mărturisiri contradictorii merită un citat *in extenso*:

> “De aceea mă simt mult mai aproape de La Rochefoucauld, de moraliştii francezi, de indivizii ăia. După părerea mea, ei eu pătruns omul, fiindcă au trăit în societate. Eu n-am trăit în societate, dar am cunoscut mulți oameni, am o mare experiență a ființei umane, totuşi. [...] Dar adevărata experiență umană o întîlneşti la Chamfort, sau La Rochefoucauld.”[147]

Şi, trei ani mai tîrziu:

> “I-am admirat mult, în tinerețea mea, pe Chamfort, La Rochefoucauld şi atîția alții. L-am citit pe Joubert, pe toți moraliştii. E o chestiune de temperament. Vedeți dumneavoastră, e foarte uşor să scrii un aforism: vă duceți la dineuri, o doamnă spune o prostie, asta vă inspiră o reflecție, vă întoarceți acasă, o scrieți. Cam ăsta e mecanismul, nu-i aşa ? Sau, în plină noapte, aveți o inspirație, un început de formulă: la trei dimineața o notați.”[148]

Înrudirea spirituală a lui Cioran cu La Rochefoucauld nu e lipsită de diferențe evidente; cel din urmă îşi păstrează imperturbabila seninătate chiar în fața dezastrului, eventual zîmbind rece, în vreme ce primul se lasă dus de un suflu liric devastator; la mijloc, Chamfort, duşman lucid al meliorismului, oscilînd între suferința concentrată şi rîsul negru intens.

În proza lor scheletică şi rafinată, Cioran a găsit balsamul pentru orele sale solitare, într-o stranie fraternitate dincolo de secole, cu atît mai mult, cu cît apreciază în şfichiuitoarele şi scurtele lor notații o formă de perenitate literară şi umană. În munca sa de introspecție şi observație, în voyeurismul său universal, “adevăratul moralist exprimă şi atacă epoca sa depăşind-o în acelaşi timp; ceea ce înseamnă că *fierea* sa nu se demodează”[149], pretinde Cioran, cu o evidentă admirație invidioasă. Dinspre partea sa, s-a străduit să le urmeze exemplul şi să le dea maximelor sale o turnură generală care să le permită, cel puțin prin ton, să revendice o aplicabilitate mai vastă.

Gînditorul e supărat pe secolul său, care nu a spus şi scris practic nici o prostie, care a decretat absența spiritului imoral şi a promovat, asemenea civilizației greceşti la apogeu, luciditatea elegantă ce flirtează cu neantul lucrurilor. Aceste spirite impertinente şi aceste femei "bolnave de inteligență" (printre care doamna du Deffand, pe care o consideră mai reprezentativă pentru timpul său decît Voltaire) îl fac să scoată exclamații de o ipocrizie manifestă: "A existat vreodată în Franța un copil ?" (AG). Cioran, care a respins întotdeauna ideea unei descendențe posibile, se simte liniştit în frecventarea unei civilizații ce s-a născut matură, prea abilă şi «salonardă»[150] pentru a procrea, pe care speră (printr-o imposibilă retroacție) să o vadă dispărînd la apogeul frumuseții sale inutile.

La Cioran, voyeur al lui însuşi, gîndirea experimentală e cea care se face şi se desface sub ochii noştri, care avansează prin tatonări sau dă înapoi prin erori succesive ce-l conduc adesea în impasul oricărui spirit speculativ. În inima drumului său spiritual, principiul incertitudinii e stăpîn absolut. Dar stilul aforistic, conform pertinentei observații a lui S. Sontag, "este mai puțin un principiu ontologic, cît un principiu epistemologic: el arată că destinul oricărei idei profunde este de a fi rapid înfrîntă de o alta a cărei existență era implicit conținută în prima"[151]. Astfel, nu pentru că se foloseşte admirabil şi cu un profesionalism desăvîrşit de Cuvînt este mai puțin sincer cînd îl dezavuează şi îl striveşte prin disprețul său. Iată-l, deci, pe Cioran începînd să viseze la un gînd acid care, departe de a merge pînă la Cartea unică, pînă la concentrarea supremă a spiritului în cuvînt, s-ar strădui dimpotrivă să perforeze şi să traverseze lucrurile, să se insinueze în silabe şi să le doteze cu forță corozivă; ar ataca atunci hîrtia, ar "suprima literatura şi cititorii" acestei cărți, "carnaval şi apocalipsă a Literelor, ultimatum al pestilenței Verbului" (IE). Gînditorul se sfîrşeşte efectiv în perfecțiunea cuvîntului pe care îl trasează; în acest mod, credem noi, ar trebui citită sentința sa despre carte ca "sinucidere amînată", ca pe o aşteptare a extincției verbului, mult mai gravă decît dispariția fizică. Acest intelect care se

devoră sub privirile noastre, fără nici o complezență, nu e capabil să producă Adevărul şi nici nu o doreşte; în hora întrebărilor multiple pornită de scepticism, ideile îşi părăsesc sediul abstract pentru a deveni reflecții subiective[152], încărcate cu potențial contradictoriu. Aforismul se vădeşte schela cea mai potrivită pentru acest simulacru de adevăr, relativ şi problematic, general şi personal, care nu încearcă să lege cititorul de sensul literal, ci, dimpotrivă, să-l incite la parcurgerea gamei mobile de efecte ce rezultă de aici.

Aforismul, prin definiție, se odihneşte în ambiguitatea sa originară[153], prezentîndu-se ca un gînd ce se afirmă cu o jumătate de voce, sau care se derobează afirmației sale. Orice cuvînt e deja o prejudecată, ne punea în gardă Nietzsche[154], sugerînd că un picior drept şi un picior stîng ar face adevărul să meargă mai bine. Cele pe care le propune aforismul sunt, cum zice atît de bine Bollon, adevăruri sub rezerva altora, a contrariului lor, a unei abateri, a unei nuanțe, “ba chiar, din cauza ironiei care le suceşte în permanență sensul, sub rezerva lor înşile”[155]. Este chiar condiția ironiei aceea de a privi cele două fețe ale realității, de a gîndi că şi contrariul e adevărat, premisă a fecundității unei abordări regulatoare în lupta ideilor. De altfel, lui Cioran îi place să sublinieze el însuşi cuvîntul sau cuvintele ce alterează ansamblul, facilitînd în aparență interpretarea, de fapt îngreuind îndoiala sau desemnînd o aporie: “Imposibil să atingi adevărul prin opinii, pentru că orice opinie nu e decît un punct de vedere nebunesc asupra realității” (S), anunță el calm, formulînd tocmai un punct de vedere personal asupra opiniei !

Varietățile expresiei laconice sunt numeroase şi e drept că nu toate formulele cioraniene au aceeaşi funcție sau aceeaşi construcție, practic, fiecare din aceste figuri retorice apare ca o combinație, în grade diferite, a trăsăturilor luate de la “vecine”, ajungînd la un ansamblu de registre amestecate într-un mod heteroclit şi unitar totodată, cioranian în ansamblu. Dintre toate subcategoriile pe care le exploatează cu predilecție (*aforismele-sentințe*, *firimiturile-de-sine* sau *fulgurațiile enigmatice*, care

trimit la un « dincolo » de intelecție), amprenta cioraniană cea mai personală, făcută din paradox şi un strop de provocare, explodează în *poantă*, apogeu al travaliului său de săpător, antrenînd destabilizarea psihică şi clătinarea clişeelor existențiale, disponibilizînd spiritul cititorului care, adesea, nici nu cerea atîta. Să amestece gravitate şi bufonerie, să aibă în acelaşi timp dreptate şi să se înşele, să enunțe o sentință care să conțină undeva o ironie a tot ce e sentențios, Cioran se pricepe de minune, ca un mare maestru al echivocului ce se află: "Pe un glob care-şi compune epitaful, să avem suficientă ținută pentru a ne comporta ca nişte cadavre de treabă."[156]

Relieful aparte al aforismului cioranian trebuie raportat la noul său chip literar, la fel de emblematic ca cel anterior, pe care pare să-l trădeze, determinat de alegerea de a-şi modula violența poetică printr-o limbă perfectă şi despotică, traversare obligatorie către malul stilului pur şi al formulei scînteietoare. Acest pasaj traumatizant, acest atentat la adresa sa[157] l-a făcut să devină gînditorul cuvintelor, îndrăgostitul de ceea ce e "bine scris" (cu riscul de a vedea în asta o scuză universală), care a reinventat, în secolul al XX-lea, acel stil în care au strălucit, în secolul al XVIII-lea, moralişti, filosofi, femei de litere, acel spirit subiectiv şi iritant, cu care se mîndreşte literatura franceză contemporană[158].

Alegerea deliberată, în materie de limbă, a măştii celei mai subtile s-a însoțit însă cu o infuzie permanentă de furie, ranchiună şi rîs, Cioran declarîndu-se inconsolabil, cum numai un "metec" poate fi, cînd vede franceza transformîndu-se în limbă provincială, el singur purtînd şi asumînd "doliul Nuanței" (NN). Şi atunci, degeaba se laudă că a părăsit un idiom a cărui plasticitate îi flata dezlănțuirea şi plăcerea improvizației, înclinația către echivoc şi inaptitudinea la claritate pentru a se astîmpăra într-un altul, care îi pare "un instrument de mîntuire, o asceză şi o terapie" (TE, p. 896). Rezerva sa de vigoare ancestrală este inepuizabilă, iar ciocnirea celor două forțe, fără a evita scînteile, le-a fost profitabilă amîndurora. Franceza a ieşit mai înviorată, "stilistic corectă", dar cu o săgeată agresivă

şi solară în arcul său, în vreme ce gînditorul şi-a rafinat stilul, a canalizat surplusul, a colmatat cîteva breşe prea vizibile, a învățat să plîngă în spatele evantaiului şi să urle cu gura închisă[159].

Acestea fiind spuse, solicitudinea manifestată față de Verb şi preocuparea de a-şi formula frumos îndoielile nu l-au putut împiedica să simtă disjuncția dintre realitate şi cuvînt de care suferă această spiritualitate delicată, pentru care stilul a ținut prea adesea loc de viață, sau să se simtă încolțit, să trăiască laconismul ca pe o suferință, sau să-i impună greutatea exceselor sale. Vanitatea nu e complet străină de această frenezie a perfecțiunii, Cioran detestîndu-şi defectul de vorbire, ceea ce numeşte cu umor “arta mea de a bîigui, […] *r*-ul meu de la celălalt capăt al Europei, care m-au făcut să am mai mare grijă de ceea ce scriu şi să devin demn de o limbă pe care o maltratez de cîte ori deschid gura” (S).

Înverşunarea, lucrul cu dicționarele, exercițiul şi practica au răzbit vitalismul său furibund şi, în acelaşi timp, credem că acest stil conceput şi trăit ca o cămaşă de forță, cu sudoare, febră şi durere l-a propulsat în afara ființei sale, eliberîndu-l de propria-i substanță şi tăindu-i legăturile corporale cu realul. Cioranul român îşi transpunea viața în cuvinte, Cioranul francez trăieşte în cuvînt, circulă între cuvînt şi trăire, înalță expresia la demnitatea experienței originare; românul îşi fărîmița spiritul în ironii multiple (a sorții, a omului, a lui Dumnezeu etc.) dar pînă la urmă stabile, rezolvate într-un sens sau altul; francezul lasă să-i crească sensul ironiei paradoxale, infinită şi instabilă, indecidabilă şi contradictorie şi atunci, scriitura erijată “în principiu autonom devine destin” (IE, p.895). Totuşi, nu se amăgeşte cu acest nou statut[160], care nu comportă doar avantaje pentru Scitul leneş, rătăcit în spațiul mental al plictisului eliptic, şi simțim în puseele sale autoironice :

> “Inconvenientul de a practica o limbă de împrumut este de a nu mai avea dreptul să faci prea multe greşeli. Or, tocmai căutînd incorectitudinea, fără a abuza însă de ea, trecînd în fiecare

clipă pe lîngă solecism, poți da scriiturii o aparență de viață." (IEN, p. 1293)

El nu se lasă abuzat nici de idolatria stilului, pe care şi-o impune, dar la care nu aderă (sau nu complet), căci, dacă se resemnează să "saboteze cuvintele în numele Cuvîntului" (S, p.1417), nu consideră că a cîştigat ceva la schimb, realitatea nepărîndu-i-se nici mai mult, nici mai puțin găunoasă decît figurația sa verbală. Ştie că o frază proporționată, plină de propria-i sonoritate, ascunde adesea neliniştea celui căruia i se interzice (sau care a renunțat la) accesul prin senzație la un univers autentic; ştie şi că frivolitatea stilului este un antidot eficace pentru durerea ființei[161]. Atunci, "ce e de mirare că stilul e în acelaşi timp o mască şi o mărturisire ?" (IE, p.1293)

Neliniştit prin natură, perturbator în viață ca şi în limbă, Cioran îşi petrece timpul discernînd carența cuvintelor şi delectîndu-se cu acest sens al jubilației dureroase care îi e specific, circumspecție a unui spirit pătruns de "dubla nulitate a cuvîntului şi a lumii"[162]. Rareori a fost înscris vreun epitaf mai radical şi mai scurt pe frontonul unei civilizații.

Cioran demontează deci din interiorul acestei armuri strălucitoare geniul limbii franceze, acea logică a unui idiom care seamnănă, după spusele lui R. Barthes, cu o boală națională, pe care el o numeşte "abluționismul limbajului"[163]. Cioran alege să o combată prin viciul epuizant al nuanței, prin ironie, care reprezintă "limita cea mai îndrăzneață pe care o poate atinge un scriitor într-o nouă limbă"[164]. Acest elagaj controlat al sentimentelor şi delirul spiritului este temperat prin manipularea ideilor de către viscere, traducînd o voință de plăcere care excede cadrul natural al expresiei aforistice, deschizînd porțile imaginarului, care alege adesea hora nebună a adjectivelor pentru a pătrunde în valuri mari. Însă distanța față de propriul text este adesea minimală, iar stilistul, conştient că încalcă maxima cantității în pasiunea sa pentru formă, se arată exasperat de "prostituarea cuvîntului"[165], de prostituarea sa în cuvînt.

Verbul reprezintă o tiranie inconturnabilă, în care Cioran îşi adună substanța singulară şi recognoscibilă a arhitecturii româneşti a tentațiilor[166], decupîndu-şi tiparele de gîndire într-o spiritualitate şi placîndu-le pe configurația şi structura simbolică a unei alte limbi:

> “A scrie e o provocare, o perspectivă din fericire falsă asupra realității care ne situează deasupra a ceea ce este şi a ceea ce ni se pare că este. A-i face concurență lui Dumnezeu, a-L depăşi chiar prin simpla virtute a limbajului, asta e reuşita scriitorului, specimen ambiguu, sfîşiat şi infatuat care, ieşit din condiția sa naturală, se lasă pradă unui vertij superb, mereu deconcertant, uneori odios. Nu e nimic mai mizerabil decît cuvîntul şi totuşi prin el te ridici la senzațiile fericirii, la o dilatare ultimă […]. Supremul atins prin vocabulă, prin simbolul însuşi al fragilității ! Îl poți atinge, surprinzător, şi prin ironie, cu condiția ca aceasta, ducîndu-şi pînă la capăt opera de demolare, să ofere fiori de zeu răsturnat.” (EA, p.1625)

Între cele două poziții aparent ireconciliabile, Cioran găseşte medierea unei înțelepciuni mature, fruct al reflecției sale asupra limbajului, a cărui disponibilitate naturală nu trebuie forțată, pretinde el, orice supralicitare a cuvintelor conducînd la o epuizare a acestora care, răpuse, nu ar mai putea “căra povara unui sens”[167]. Şi atunci, pentru a le feri de această capcană, se leagă de practica unui text de plăcere (în accepțiunea barthesiană[168]), punînd şi punîndu-se în stare de pierzanie, destabilizîndu-şi raportul cu limba, insecurizînd cu o constanță uneori obositoare, telescopînd toate certitudinile cititorului, în special cele psihologice şi culturale, făcînd să se clatine încrederea lor într-o ierarhie a valorilor şi a gusturilor: “O carte trebuie să zgîndăre răni, să provoace chiar. O carte trebuie să fie un pericol.” (S, p.1444) Sadismul acestei noi terori în lumea literelor merge în întîmpinarea masochismului receptorului: “E o greşeală să vrei să uşurezi sarcina cititorului. Nu-ți va fi recunoscător. Nu-i place să înțeleagă, îi place să

calce în picioare, să se îngloade, îi place să fie pedepsit. De unde şi prestigiul autorilor confuzi, de unde perenitatea încropelii." (ibid.)

Lipsit de indulgență la adresa noului snobism al lecturii, Cioran dublează această ironie circumstanțială cu o muşcătoare autoderiziune în deconspirarea «rețetelor» sale de scriitură, amețitoare prin aceea că propun o realitate şi lasă să se înțeleagă şi contrariul ei; sfaturile sale de ortodoxie literară (ce amintesc de atelierele americane de gen) sunt hilare: "Dacă lăsați să se audă gemete, interjecții, frînturi de fraze… toată lumea se va simți bine. Autorul se plasează astfel într-o poziție de inferioritate în raport cu cititorul, iar cititorul îi este recunoscător"[169]. Satisfacția acestei false conivențe între cei doi poli este evidentă. Şi, odată instalat confortul privirii exterioare, încîntată să observe că locutorul nu deține mai multe certitudini decît ea, travaliul subversiv al mefienței absolute față de clişeu se pune în mişcare.

Formula scurtă e suportul ideal pentru un cuvînt nou sau pentru un discurs inacceptabil, erijînd instabilitatea infinită în principiu lipsit de respect pentru orice tabu; nu cu certitudini «se face» stil, "grija de a vorbi frumos fiind apanajul celor care nu pot adormi într-o credință" (SA, p.746), pretinde Cioran; chiar dacă el aţipeşte în credința în formulă, am putea adăuga. Modalitate a ironiei existențiale, non-finitudinea, acea *différance* sunt tot atîtea semne ale distanței critice. Nici un raport evident, normal, care merge de la sine nu trebuie să reziste muşcăturii juisive a ironiei, care dezvăluie carența oricărei valori, nevoia aprigă de a alunga un model printr-un altul şi de a şoca prin conținutul inadmisibil al cuvintelor sale: "A nu iubi decît gîndirea nedefinită care nu ajunge la cuvînt şi gîndirea instantanee care nu trăieşte decît prin cuvînt. Divagația şi butada." (MA, p.1665)

Dar aceste mici detalii nu afectează construcția aforismelor cioraniene, care scapă unei analize prin procedeele obişnuite ale gîndirii, argumentația şi explicația rămînînd suspendate deasupra formulei plurivoce, adesea neveridice. Karl Kowski avea dreptate să susțină că "aforismul, care ne

place din profil, nu trebuie privit din față. Aforismul străluceşte şi minte prin concizia sa”[170]. Cioran îi împărtăşeşte părerea, generalizînd-o chiar pînă la concluzia că forța şi interesul scriiturii stau tocmai în aceea că permit punerea între paranteze a sinelui şi jocul cu celălalt.

Nu în discurs are loc întîlnirea dintre adevărul cititorului şi cel al autorului; dimpotrivă, textul trebuie să fie expresie oblică, anamorfoză a subiectului: “[…] la ce bun să scrii pentru a spune exact ce aveai de spus ?” (NN, p.1278), se întreabă ironistul, foarte destins în această muzică a aporiilor, stînjenitoare, poate, pentru alții, dar sunet al libertății, al triumfului Eului dezagregat pentru el. Aluzivul e ca şi încodat în structura lingvistică a aforismului care, diferit de vorba de duh sau de jocul de cuvinte legate de efemer şi actualizare, propune o reflecție asupra transferului de sens dintr-o sferă semantico-stilistică către o alta, suscitînd asociații inedite ce eliberează spiritul de ideile sale primite şi îi dau o prospețime nouă, deşi neliniştitoare (un exemplu, între multe altele: “Libertatea este binele suprem doar pentru cei pe care îi mînă voința de a fi eretici”, SA, p. 801).

Asemenea iluştrilor săi predecesori, Cioran a învățat să-şi deteste semenii cu eleganță şi să considere că laconismul este cel mai înalt semn de civilizație; a consimți la explicații greoaie ține de un tip de vulgaritate pe care speră că l-a lăsat în urma sa, cînd s-a despărțit de pletora verbală în beneficiul unui exercițiu de pudoare şi dispreț. O formulă care, în plus, ca şi Dumnezeu, trebuie să fie intangibilă, rotundă. Cioran aminteşte nu o dată de Karl Kraus, a cărui preocupare obsesivă era aceeaşi concepere a unei fraze “fără defect, fără fisură, fără măcar o virgulă prost pusă”[171].

Desigur, Cioran nu contestă că s-ar putea identifica aici o formă de scleroză, dimpotrivă, admite deschis că maximele sunt “un gen minor în care perfecțiunea şi asfixia nu pot fi despărțite”[172]. Nu e mai puțin adevărat că la această şcoală a stilului a învățat discreția a ceea ce Nietzsche numeşte “semi-vizibilitatea sentimentului”[173], arta de a-l opri în drum, de a nu-l

lăsa să meargă pînă la capăt. Cuvîntul este util dar nu trebuie să spună tot, enigma nu trebuie justificată sau explicată printr-un verbiaj sterilizant. De altfel, locuieşte în aforismele sale ca şi în toate celelalte, adică parțial, reproşîndu-le că aprind "un foc fără flăcări" (NN, p.1364), la care nimeni nu vrea să se încălzească, cel puțin nu în versiunea lor canonică de tipul secolului al XVIII-lea. Evident, nu face aproape nimic la fel ca alții, iar scriitura, a cărei singură justificare, în viziunea lui, e să amîne o cădere (ideea însăşi a acesteia periclitînd existența celei dintîi[174]), trebuie să fie produsul unei incandescențe interioare; sentințele sale răzbat dintr-un creier care arde mai mult decît gîndeşte. Ph. Tiffreau salută în el "sangvinolentul aforismului"[175] a cărui ironie neastîmpărată atinge neantul fără să-i sucombe. Reuşitele sale de maestru sunt ultimele verigi ale unui lung lanț de meditații şi experiențe, dar şi de iluminări, de revelații; ca un făcut, tot despre el însuşi vorbeşte Cioran cel mai bine: "A fi naufragiat undeva între epigramă şi suspin" (NN, p.1378).

De altfel, *aforismului* îi preferă desemnarea mai generală şi mai puțin subordonată axiologic de *formulă*: "În această lume, unde suferințele se confundă şi se şterg, nu domneşte decît Formula" (TD, p.651). Acest adagiu este definitoriu pentru întreaga operă a lui Cioran, în care expresia va fi rămas suverană, necontestată. În numele acesteia, revendică o totală libertate de expresie, ultim refugiu nu al semnificației – nu are mai multă decît lumea –, ci al originalității şi frumuseții. Între cele două universuri, material şi verbal, diferențele sunt multiple, primul afişînd un ritm de viață mai lent dar un cîmp de variabile mai îngust, în vreme ce spațiul formulei se degradează într-un ritm tot mai accelerat, beneficiind, totodată, de amînare prin culoare: "[…] originalitatea se reduce la tortura adjectivului şi la o improprietate sugestivă a metaforei" (TD, p.663).

Dacă nu e religios, spiritul acestui sfîrşit de mileniu este "prețios – sau nu e" (TD, p. 663). Marele croitor al verbului care este Cioran se complace în fascinația refuzurilor sale fertile, a

paradoxurilor sale spectaculoase care răspund - pentru acest modern saturat de exasperări diverse, înmuiat în toate nuanțele saţietăţii - ultimei exigențe a unei “stilizări” a ideii. A demola şi a discredita o viaţă întreagă, cu o virtuozitate fără egal, a construi un fel de filosofie a greşelii şi o spiritualitate enigmatică a mîntuirii prin verb, a fi totodată insuportabil de prezent şi suprem de volatil par să fie trăsăturile definitorii ale isprăvii cioraniene. Orice gînditor autentic, chiar dacă nu e un filosof de sistem, se presupune că inventează sau adaptează o metodă personală de lucru; în cazul lui Cioran, dacă ținem să găsim una cu orice preţ, ar fi, probabil, cea a “diatribei obiective”, aşa cum o numeşte Horia-Roman Patapievici[176]. Obiectivă pentru că mecanismul devalorizării de care se serveşte Cioran e universal, îndreptat împotriva a tot şi a toate, o metodă absolutistă a filosofiei culturii. Erudiția sa, capacitatea sa speculativă şi partipriul de non-adeziune la nimic îi permit să dezvolte cu uşurinţă serii argumentative opozitive, servindu-se de armele ambelor 'tabere' (vezi cazul lui Celsus combătîndu-i pe creştini, şi pe Origene demolîndu-l pe Celsus), sau oferind o lectură contrară a aceluiaşi personaj (vezi cazul lui Valéry, ‘zgîriat’ la maturitate pentru că l-a influențat prea mult pe tînărul Cioran).

Dar gîndirea paradoxală care poartă această viziune e finalmente un impas. Aparenta libertate pe care o conferă verbului contradictoriu, deci ideii, nu este decît fum retoric. Nu există mîntuire în şi prin cuvînt, Cioran o ştie bine. În afara revelației, a Logosului integrat pînă la absorbție, totul este derizoriu şi tranzitoriu, un fel de metadiscurs anihilant autodizolvîndu-se în spirala vertiginoasă a cuvîntului: “Dacă mi s-ar cere să rezum în modul cel mai concis posibil viziunea mea despre lucruri, s-o reduc la expresia sa cea mai succintă, aş pune în locul cuvintelor un semn de exclamare, un ***!*** definitiv.” (MA, p.1704)

IV.

Receptarea critică

O privire de ansamblu asupra exegezei cioraniene conduce către identificarea a două tendințe principale: pe de o parte, un demers mai degrabă intelectiv, de înțelegere şi prezentare a unei lecturi particulare a lumii, prin mijlocirea unui instrumentar mai ales filosofic, retoric şi lingvistic. Pe de alta, viziunea etică ce s-a impus recent privilegiază racordarea la istorie şi ideologie, refuzînd operei cioraniene un statut pur estetic, formulînd judecăți adesea virulente asupra moralei personale a unuia din cei mai mari moralişti ai secolului al XX-lea.

Aceleaşi considerații pot fi aplicate, cu mai multe sau mai puține nuanțe, şi exegezelor româneşti, care par însă mai accentuate decît celelalte la nivelul implicării personale a criticilor. Cioran e abordat pasional, nu doar pentru că opera sa solicită o participare afectivă, ci şi pentru că a fost prea mult

timp absent dintr-o conştiinţă colectivă amputată de unul din vîrfurile sale intelectuale şi pentru că această formă de frustrare se traduce printr-o apropriere tardivă. “Relaţia critică” ideală, atît de bine descrisă de Starobinski, construită pe empatie cu un text şi detaşare salutară, pare imposibilă pentru exegeţii români (cu excepţia, poate, a Martei Petreu), care se aruncă trup şi suflet în apele adînci şi seducătoare ale gîndirii cioraniene, pînă la a-i îmbrăţişa stigmatele discursive – sclipirea fragmentară, strălucita sofisticare, histrionismul, ironia. În schimb, pentru criticii străini, a furniza un comentariu aproape neutru şi obiectiv (ceea ce nu e sinonim cu arid) nu pune nici o problemă, după cum o demonstrează, între alţii, sobrul studiu al germanului Richard Reschika, *Introducere în opera lui Cioran*.

E adevărat că şi fundamentele lingvistice ale analizelor diferă şi, asupra acestui aspect, Cioran a furnizat, probabil, cele mai bune argumente, detaliind de o manieră plastică şi convingătoare diferenţele dintre română şi franceză. Pentru un critic format într-un spaţiu unde obişnuinţa de a « vorbi bine » este aproape o condiţie de existenţă, şi asta de multe secole, bijuteriile expresiei cioraniene sunt, desigur, impresionante prin impecabila lor puritate şi justeţe paradoxală, înscriindu-se într-o tradiţie pentru care sunt, cel mult, o desăvîrşire firească. În peisajul intelectual românesc, scriitura lui Cioran face figură de excepţie, ceea ce nu înseamnă deloc că românii vorbesc sau scriu prost, dar o fac altfel, frumuseţea formală nefiind o componentă conştientă obligatorie, ci mai degrabă un dat înnăscut. Precizia intelectuală e rareori compatibilă cu o exprimare plastică, şi chiar atunci cînd se întîmplă (cum e cazul filosofului Constantin Noica sau al teologului Nicolae Steinhardt), contradicţiile asumate, căutate nu se află acolo. A rezolva în şi prin cuvînt o Sfîrtecare ontologică, ascuţind-o şi uscînd-o pe una pentru a o sublima pe cealaltă, nu intră în cadrele reflecţiei româneşti. Ca orice judecată de valoare, şi aserţiunile precedente trebuie, desigur, luate cu toată precauţia de rigoare, totuşi, un survol comparativ al textelor critice consacrate lui Cioran pare să le confirme.

În România

Culegerea de studii şi articole *Pro şi contra Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet* (Bucureşti, 1998), care adună practic tot ce au scris românii din țară şi din străinătate în perioada 1934-1989, este o pasionantă incursiune diacronică în mentalitățile schimbătoare în funcție de epoci, ceea ce dovedeşte cu prisosință că, de la prima sa carte, gînditorul s-a afirmat ca şi "cazul Cioran". Nimeni, dintre intelectualii români de marcă, nu a putut rămîne indiferent la meditația sa singulară, purtată de o scriitură strălucitoare şi arzătoare. Între admiratori fără rezerve şi detractori înverşunați, este interesant de urmărit oscilația atitudinii critice în funcție de condiționarea ideologică şi de gradul de libertate de exprimare.

Astfel, după o primă reacție spontană a presei dintre cele două războaie, care a conținut aproape tot atîtea semnale pozitive cîte negative, urmează o campanie de denigrare comandată ideologic, pentru ca, începînd cu anii '70, să înceapă recuperarea filosofului. Luările de poziție variază, acoperind cvasi-totalitatea ştiințelor umane, de la filosofie, istoria ideilor, sociologie, pînă la literatură sau stilistică. Adesea, percepția sau intuițiile se vădesc întru totul viabile şi actuale, din perspectiva viziunii complete şi mai detaşate pe care o avem astăzi asupra operei cioraniene. Şi apoi, mai sunt şi judecățile "la cald", intempestive şi partizane, chiar cînd e vorba de personalități de talia lui Mircea Eliade. De pildă, acesta din urmă publică un comentariu la *Lacrimi şi sfinți*, în care porneşte întemeiat de la un citat din Baudelaire, ce ar putea figura ca motto al întregii opere a lui Cioran - "Ironia considerată ca o formă de macerație", după care neagă categoric cunoaşterea şi practica ironiei de către acesta, neînțelegînd că e vorba despre un principiu de lectură şi un stil de viață ! În schimb, Eliade deschide o cale de interpretare ignorată de exegeza ulterioară, anume cea a analizei acestui tulburător exercițiu de dezgust în termeni de asceză laică, pe linia unui Socrate sau Kierkegaard, sau a meditațiilor hinduse asupra descompunerii într-o lume de

iluzii şi suferință. Nu e decît un exemplu între atîtea altele, care fac din această culegere un document prețios despre diferitele orizonturi de aşteptare pe care le-a lovit puternic vocea lui Cioran.

Înainte de revoluția din '89, nu au existat volume critice integral consacrate lui Cioran, cenzorii comunişti neacceptînd ca cineva să se ocupe prea mult de acel exilat bombănitor, a cărui *Schimbare la față a României*, din ce în ce mai actuală în ciuda schimbării de regim, rămăsese în gîtul multora. Campania comunistă a fost deosebit de acerbă în anii '60, cînd doar faptul de a avea în bibliotecă o carte de-a lui Cioran te făcea vinovat din punct de vedere ideologic şi pasibil de închisoare ! *Ispita de a exista,* care tocmai apăruse în Franța (1956), a declanşat o ură inexplicabilă a autorităților române. Organul central al presei Partidului Comunist, "Scînteia", a preluat inițiativa ofensivei şi mari personalități ale vieții literare din vremea aceea s-au 'muiat' în acest scandal.

Reacțiile pot fi clasate, global, în două categorii: pe de o parte, "cronicile" partizane sau inepte, sau chiar "poemele satirice" ale unor condeieri acreditați ai propagandei oficiale, precum D. D. Roşca[177], Nicolae Gogoneață[178], Gh. Al. Cazan etc. ; pe de alta, scrierile reprezentanților de frunte, sau cel puțin onorabili, ai criticii române, supuşi unor presiuni şi şantaje diverse, pentru a-i incita să formuleze opinii vehement ostile, precum Lucian Blaga sau Nichifor Crainic. E nevoie, însă, de o nuanțare aici, în sensul că pasaje întregi din articolele sau studiile publicate au fost adăugate sau suprimate de către redactori, fără ca autorul să fie consultat, dar s-a mai întîmplat şi ca poziția semnatarului – fie ea ideologică, umanistă sau naționalistă – să coincidă cu cea "comandată" sau cu linia oficială. Aşa au stat lucrurile, spre exemplu, cu George Călinescu, parangon al rigorii academice, ale cărui luări de poziție sunt în mod evident sincere, căci apar perfect coerente în ansamblul gîndirii şi concepției sale literare. Astfel, prima sa lectură a lui Cioran (1941) e impregnată de acea

condescendență ironică față de ceea ce el considera ca "juvenil exercițiu de seminar"[179] al unui fidel şi exaltat discipol al lui Nae Ionescu. Scoțînd în evidență simplificările şi generalizările supărătoare ale lui Cioran, luîndu-i peste picior 'insuportabila' suferință de a aparține unui neam inexistent la scara istoriei, Călinescu l-a considerat, la început, un talentat imitator al lui Kierkegaard. Cioran a rămas o preocupare pentru exeget, care a revenit asupra lui în repetate rînduri (mereu în paginile revistei literare "Contemporanul", în anii 1958-1959), cu un paradoxal amestec de finețe analitică şi de intoleranță superioară, din ce în ce mai atinsă de ideologie. În opinia sa, Cioran se convertise "la doctrina agoniei amabile", pentru care fecunditatea "adevărului riscat" se tradusese, în trecutul apropiat, în "erori politice grave şi în crime odioase", în sfîrşit, că ideile vehiculate de articolul său *Odiseea ranchiunii* (1 noiembrie 1959), apărut în prestigioasa "Nouvelle Revue Française", erau "vechi banalități mizantropice, condimentate cu sos barbar"[180]. Fie şi numai titlul acestui ultim articol al lui Călinescu, *O teorie a urii* (apărut pe 11 decembrie 1959) indică fără echivoc tonalitatea dominantă.

În acelaşi an, 1959, prestigioasa revistă "Tribuna" din Sibiu i-a cerut un text lui Lucian Blaga. Avea să fie *Farsa originalității,* care amestecă şi el considerațiile profunde, erudite cu ironii destul de facile. Pe de o parte, disecă doct ideile şi ceea ce numeşte "amnezia ghilimelelor" la Cioran care, într-adevăr, uită aproape întotdeauna să-şi citeze sursele, pe care Blaga le identifică rapid - Nietzsche, Klages, Spengler, Keyserling. Pe de alta, înțeapă fără milă adolescența prelungită a exhibiționismului cioranian care, de la un fluviu la altul, de la Dîmbovița la Sena, cultivă o formă de paradox şi de "jalnice manifestări intempestive". Comentînd *Ispita de a exista*, Lucian Blaga scria: "Într-altă parte eseistul de pe Sena spune: « Să te ştii dintr-un neam care n-a fost niciodată, e o amărăciune în care intră oareşicare dulceață, ba chiar oareşicare voluptate. » Vasăzică neamul nostru nu este decît un bloc de neant, tras şi împins de-un destin exterior lui şi mai presus de el ! Cioran este

în stare să dea realitatea în totalitatea ei pentru un paradox, cum Richard al III-lea îşi oferea ţara pentru un cal. În mare derută interioară trebuie să se găsească fiul haosului."[181]

Cazul lui Nechifor Crainic e încă şi mai complex; poet şi gînditor mistic, cu convingeri de dreapta puternic afirmate înainte de război, care l-au făcut să petreacă ani lungi în închisorile comuniste, avea numeroase afinităţi cu Cioran şi totuşi este autorul unei cronici devastatoare – în ce măsură a redactat-o el însuşi nu putem şti, dar mai scrisese despre tînărul gînditor cu ani înainte, într-un stil foarte diferit -, apărută într-un oficios al Partidului Comunist, "Glasul Patriei" (pe 1 iunie 1962), la rubrica "Trădători şi renegaţi" ! Violenţa şi grosolănia limbajului sunt uluitoare; nu se invocă practic nici un argument filosofic, istoric sau literar (deşi pretextul e *Schimbarea la faţă a României*), nimic altceva decît o grea diatribă la adresa unui "parazit" imperialist şi hedonist, care îşi bate joc de eforturile şi realizările bravului popor român. Fără vreun alt comentariu, începutul şi sfîrşitul articolului sunt edificatoare, atît pentru atitudinea lui Crainic, cît şi pentru ambianţa unei întregi perioade de fanatism şi vînătoare de vrăjitoare:

> "Din şleahta detractorilor trădători şi renegaţi care s-au lepădat de ţara românească pe care astăzi încearcă să o împroaşte cu noroi, face parte şi un neînsemnat scrib, pe nume Emil Cioran, aşa-zis filosof al unui curent decadent care se intitulează « existentialisme »."[182]
>
> "Tocmai de aceea, într-o epocă în care poporul român, electrizat de energia revoluţionară, creează într-un singur deceniu cît au creat alte popoare în sute de ani, ieşirea nesocotită a lui Emil Cioran nu e numai un act de renegare degenerată, nu e numai un act de neruşinată calomnie, dar şi un act de demenţă şi de imbecilitate intelectuală."[183]

În acelaşi timp, dată fiind notorietatea tot mai mare de care se bucura Cioran în străinătate, trebuia amintit faptul că era de origine română, ca şi Eliade sau Ionesco. La începutul

anilor '90, traduceri, reeditări, studii, antologii, interviuri au apărut prin librării, reviste culturale sau chiar la televiziunea națională[184]. Ne-am fi aşteptat ca intelectualii să se arunce pe ocazie şi să producă, unul după altul, exegeze ample şi complexe. Or, cu foarte puține excepții, în România – ca şi în Franța sau în alte țări - Cioran nu a prea suscitat pasiuni critice exhaustive, rămînînd pînă astăzi unul dintre autorii contemporani cei mai citiți, cu una din cele mai sărace bibliografii ! Este, poate, o formă de continuitate – sau de revanşă *post mortem* – a scriiturii sale fragmentare, care nu a pretins şi primit decît abordări parțiale.

Adîncind cercetarea pe linia unei abordări existențialiste şi lingvistice a lui Cioran, Carmen-Ligia Rădulescu (*Emil Cioran, conştiința ca fatalitate*, 1994) propune o lectură limpede şi accesibilă a omului şi operei, şi ajunge să vadă în stil o formă personală de mîntuire de păcatul originar, iar în raporturile sale cu "demiurgia verbală" una din cele mai frumoase poveşti de dragoste din literatură. Criticul pune în gardă şi împotriva iluziei de a aborda textul cioranian ca pe o redută intelectuală de cucerit, căci nu la acest nivel se situează dificultățile de lectură, ci la acela mai mult afectiv al adeziunii sau respingerii.

Eseul lui M. V. Buciu (E. M. Cioran, *Separarea perpetuă de Autorul cel Rău*, 1996) este un exercițiu de hermeneutică, dificil şi stufos, conceput pentru a surprinde atît înscrierea unei lumi în realitate, cît şi instrumentarul său lingvistic, ceea ce îl face să vorbească despre "con-text onto-retoric" şi de "onto-retorica" textului cioranian. Explorarea ideilor-obsesii şi a ramificațiilor infinite de cuvinte sonore, dar goale, conduc la o viziune comună şi tragică a dizolvării ființei şi limbajului în aceeaşi precaritate, ca nişte "carențe ale primului, respectiv ale celui de-al doilea grad".

Reputatul profesor, scriitor şi critic din Timişoara, Livius Ciocârlie, ne oferă o savuroasă, erudită şi originală lectură intertextuală a *Caietelor lui Cioran* (1999). Într-un prim moment, situează textul lui Cioran în evoluția genului literar al jurnalului,

semnalînd numeroasele abateri pe care gînditorul şi le permite în raport cu canonul, derobîndu-se de la discursul emoțional şi cu adevărat confesiv pentru a-şi construi un personaj multi-mască. În continuare, exegetul se cufundă tot mai mult în gîndirea lui Cioran, decorticînd-o şi asimilînd-o pînă la punctul de identificare, ieşind printr-un exercițiu critic al detaşării, totul pe un ton în acelaşi timp ludic şi grav. Din toate aceste analize şi considerații deosebit de interesante, să reținem această poziționare a lui Cioran la intersecția a patru curente literare: *modernismul* (prin "mecanismul contradicției"), *postmodernismul* (prin "scepticismul şi gîndirea fragmentară care propune ipoteze"), *romantismul* (prin "ascendență") şi *clasicismul* (prin "spiritul concluziv").

Constantin Zaharia este un tînăr cercetător a cărui sensibilitate se pliază perfect pe aceea a lui Cioran şi care se bucură în acelaşi timp de o sagacitate analitică remarcabilă. În a sa *Parole mélancolique* (1999), reuşeşte performanța de a trata ştiințific un subiect şi un autor care se pretează foarte puțin la acest tip de abordare. Pentru Zaharia, Cioran ar fi un model de expresie prin scriitura fragmentară a melancoliei, care ar da seama de o trăire melancolică a lumii – cu tot cîmpul semantic pe care îl conține: plictis, acedia, nostalgie, tristețe, disperare, sentiment al vidului – într-o vorbire melancolică adecvată.

Textul care a relansat dezbaterile cioraniene şi polemicile însuflețite de altădată este studiul dens şi problematic al Martei Petreu, *Un trecut.....passé blâmable sau "Schimbarea la față a României"* (1999), demers curajos şi dificil într-o epocă în care "recuperarea" românească a lui Cioran se face la modul elogios, impermeabil – sau prea puțin – lecturilor critice care s-ar opri prea insistent asupra anilor '30 şi a discutabilelor luări de poziție ale tînărului scriitor. Convingerea Martei Petreu este că *Schimbarea la față a României* ocupă un loc central în viața şi opera lui Cioran, fiind singurul său text sistematic ce tratează o temă particulară - "românismul", studiind cazul unei țări confruntate cu Istoria. Lucrarea Martei Petreu, riguroasă şi bine documentată, fără partipri, desprinde

cu îndemînare întrebările esențiale ale acestei perioade care merge din 1931 pînă în 1945, începînd cu orientarea inițială către metafizică şi probleme culturale, de inspirație spengleriană, înainte de adoptarea, temporară dar entuziastă, a doctrinei mişcării legionare-creştine. Multiplele aspecte comentate de eseistă au darul de a limpezi orizontul pînă atunci foarte tulbure al contextului ideologic, politic şi cultural al epocii, al raporturilor lui Cioran cu numeroşi alți tineri intelectuali, fascinați de acest fenomen cu dimensiuni mesianice. Şi mai important încă, pentru a evalua corect poziția lui Cioran, este să înțelegem implicația afectivă, orgolioasă, patetică a unui gînditor obsedat de un sentiment de inferioritate, supărat pe țara lui lipsită de perspectivă istorică, de stil original, dinamism, profunzime şi destin. Aspectul cel mai meritoriu, poate, al eseului Martei Petreu, în afara analizelor sale minuțioase şi pertinente, este de a fi subliniat faptul că o înțelegere mai bună a circumstanțelor care au făcut posibilă acea atitudine a lui Cioran ne poate ajuta să situăm mai bine această carte, în egală măsură respingătoare şi fascinantă, ştiind că a explica nu înseamnă nicicum a justifica sau a aproba. Cititorii sunt liberi în interpretările lor, dar ignoranța nu mai e posibilă.

Într-un text adesea palpitant şi hrănit cu lecturi şi reflecții inedite (*Cioran naiv şi sentimental*, 2001), Ion Vartic încarnează curentul major al criticii române contemporane, preocupată din nou, deşi într-o altă perspectivă, de accesul la modernitatea universală, de racordarea la o "mare" cultură. În afara perspectivelor biografice bogate în informații despre o perioadă mai puțin cunoscută din viața lui Cioran, cea a tinereții sale româneşti, cartea lui Vartic are meritul de a comenta unele din influențele intelectuale majore asupra tînărului gînditor, în special cele ale misticilor şi nihiliştilor ruşi, în frunte cu Rozanov, influențe menționate uneori de critica occidentală, dar rareori analizate. Concluzia autorului, care-l parafrazează pe Schiller, este că Cioran a fost într-adevăr un mare naiv sentimental, care a dorit să-şi propulseze poporul în modernitate şi care a rămas, în fond, un om simplu, locuit de *genius loci* natal, bîntuit de

nostalgia primordialului, structural legat de clopotnița satului său pe care n-ar fi trebuit, poate, să-l părăsească niciodată.

Cu excepția acestor cîteva lucrări integral consacrate lui Cioran, mai avem la dispoziție şi comentarii vaste sau amintiri în alte volume ale unor scriitori şi exegeți care l-au cunoscut bine sau l-au practicat îndelung ca lectură. S-o amintim aici pe distinsa poetă şi traducătoare Sanda Stolojan (*Au balcon de l'exil roumain à Paris*, 1999) – care descrie, printre alte calde considerații asupra personalității şi operei omului, supliciile sale de traducător în fața unui Cioran hotărît să urmeze "modelul francez", sau Gheorghe Grigurcu (*A doua viață*, 1997) – ale cărui analize de text se centrează pe fragilul echilibru-dezechilibru întreținut de Cioran şi de evoluția sa pur formală, sau Ion Dur (*Hîrtia de turnesol. Generația 30*, 2000), care îl vede ca discipol al lui Nae Ionescu, dar sub semnul unui provincialism incurabil, solitar şi marginal de la cea mai fragedă vîrstă.

În Franța

Dintr-un anume punct de vedere, necesarmente reductor, critica franceză a parcurs drumul invers în raport cu cea română; ea l-a primit bine pe Cioran de la început (în vreme ce întîmpinarea românească a fost amestecată) şi i-a clădit răbdătoare o reputație de autor elitist de salon postmodern, pînă la publicarea sa în format de buzunar. De fapt, nu e vorba de glorie propriu-zisă, abia de succes de librărie şi de largă recunoaştere, şi asta doar din 1986, după apariția ultimei sale cărți, *Exercices d'admiration*. Desigur, părerile critice sau măcar rezervate nu au lipsit în această perioadă, fără să altereze însă imaginea globală a acceptării, a aproprierii chiar, de către intelligentsia pariziană, a acestei voci singulare care suna impecabil sfîrşitul unei civilizații.

Ceea ce e destul de straniu e faptul că lumea literară l-

a răsfățat pe Cioran pînă la moartea sa, în 1995, pentru ca apoi să înceapă să-l ardă pe rug (sub rezerva generalizărilor abuzive). Nu credem că e vorba de vreun complot ocult şi răufăcător în jurul unui leş inofensiv. S-a întîmplat pur şi simplu ca un anumit orizont de aşteptare, atins de studiile cercetătorilor francezi şi români, să fi orientat atenția publicului spre un aspect mai puțin cunoscut al trecutului lui Cioran, presupus a fi fost disimulat de către protagonist. Astfel, teza destul de partizană a lui Jean-Yves Boisseau a deschis poarta controverselor ideologice, folosită ulterior, cu nuanțe semnificative, de Patrice Bollon şi Alexandra Laignel-Lavastine.

Aceste cărți au fost propulsate de un concert ostil în presă, mergînd pînă la proclamarea celei de a "doua morți a lui Cioran" de către Jean-Paul Enthoven[185] sau la asocierea sa cu Le Pen în *Bloc-notes*-ul lui Bernard-Henri Lévy (din aceeaşi publicație), care îi reproşează lui Cioran că a păstrat tăcerea asupra "trecutului blestemat" al vieții sale româneşti. Chiar dacă, aşa cum o semnalează cu justețe Frédéric Martel în legătură cu volumul *Cioran l'hérétique*, "Bollon este destul de convingător atunci cînd consimte, în cele din urmă, să fondeze etica lui Cioran pe scriitura sa, adică pe un 'principe de style'"[186], interesul cititorilor e aproape monopolizat de anchetele conduse de aceşti autori asupra rătăcirilor tinereții cioraniene.

Evident, nu e necesar să fie trecute sub tăcere aceste luări de poziție mai mult decît îndoielnice ale tînărului scriitor; dimpotrivă, ele pot lămuri mai bine anumite pasaje din primele cărți în franceză, precum şi retragerea într-un scepticism inalterabil, cu condiția ca ele să fie corect plasate şi interpretate în contextul românesc al epocii şi, mai ales, cu condiția să nu fie neglijată autenticitatea unei construcții totuşi impresionante. Căci Cioran, alegîndu-şi o altă patrie şi o altă limbă, a ales şi să încerce un alt pariu, nu mai puțin periculos sau improbabil, cel al *ieşirii din timp*, al abandonării biografiei sale, pentru a se refugia în cuvînt. E interesant de observat în ce măsură această întreprindere de distanțare critică se dovedeşte imposibilă într-

un spațiu de altfel eminamente rafinat şi sensibil la pertinența şi frumusețea cuvintelor. E un paradox ce amputează bătaia criticii franceze care, în ansamblul ei, se încăpățînează să-l lege şi să-l judece după criteriile efemere ale unei vieți încă şi mai efemere, în vreme ce Cioran a dus o luptă teribilă împotriva propriului eu, pentru a-l smulge biografiei sale şi a-l ridica la un grad de imaterialitate comparabil cu cel al misticilor sau al sfinților. Dacă demersul a fost bun sau nu, sau dacă a reuşit în cele din urmă este mai puțin important aici. Dar, este fără îndoială dificil pentru un critic francez să accepte că nu poate fi aplicată aceeaşi grilă de lectură luărilor de poziție publice ale unui Sartre, spre exemplu, cu toate consecințele lor complexe, şi ale lui Cioran, care s-a ferit întotdeauna să fie un purtător de cuvînt, un formator de opinie, care nici măcar nu a dorit să aibă o imagine, ci mai curînd o voce care să treacă discret şi să se insinueze în colțurile cele mai obtuze şi convenționale ale gîndirii.

Acestea fiind spuse, dacă presa scrisă s-a ocupat cu regularitate de problemă şi o mai face încă, din cînd în cînd, observăm, ca şi pentru spațiul românesc, numărul redus de studii consistente, de cărți sau de teze de doctorat în întregime consacrate lui Cioran. Desigur, în anii din urmă, lucrările care-l privesc par să se fi intensificat, rămînînd, totuşi, sub aşteptările noastre, dacă avem în vedere marca tot mai profundă a gînditorului în peisajul intelectual contemporan. Această prudență s-ar explica mai degrabă printr-o dificultate reală de a-l "prinde" pe Cioran, din indiferent ce perspectivă îl abordezi, decît printr-o lipsă de interes pentru opera sa. În acelaşi timp, un fenomen mult mai subtil se manifestă în subsidiar, de o manieră continuă şi progresivă şi e, probabil, ceea ce l-ar fi încîntat cel mai mult pe principalul interesat şi ar fi considerat-o ca pe o revanşă spectaculoasă. Aproape că nu poți deschide o carte recentă sau privi o emisiune cu pretenții culturale fără să întîlneşti măcar o trimitere sau un citat din Cioran[187]. Se pare că formula fragmentară şi aforistică pe care a ales-o pentru a-şi modela gîndurile este capabilă să-i asigure supraviețuirea în

conştiința colectivă mai mult decît publicațiile sau prezența sa în antologii şi în programele de concurs la toate nivelurile. E drept că nu prea te imaginezi citînd la repezeală din Hegel sau, să spunem, din Glucksmann, pe cînd Cioran este inepuizabil: poți să-l 'serveşti' în orice clipă, pentru a susține o argumentație sau contrariul ei ! Cum era de aşteptat, nu au lipsit vocile acre care să sublinieze că tocmai asta e o caracteristică a facilității, a superficialității, a unei "filosofii de liceu", dar realitatea e de netăgăduit şi e una din dimensiunile cele mai interesante ale receptării cioraniene, mai sensibilă în Franța decît în România.

Primul studiu consistent asupra omului şi operei i-l datorăm lui Sylvie Jaudeau (*Cioran ou le dernier homme,* 1990), eseistă de spirit şi de suflet, legată printr-o frumoasă prietenie de Cioran, cu care a avut şi o serie de savuroase conversații (*Entretiens*, 1990). Cele două texte sunt complementare şi apariția lor aproape simultană a reuşit o perfomanță rămasă singulară pînă azi, aceea de a ne reda un Cioran multiplu şi complex, prin intermediul atît al seriozității şi uscăciunii unei cercetări filosofice, cît şi prin strălucitoarea versatilitate a cuvîntului viu. Analiza şi dialogul se întîlnesc pentru a încerca să spună şi să-l facă să spună adevărul pe Cioran, personalitate controversată pe care subitul succes mediatic îl aruncase pradă atît sicofanților, cît şi detractorilor. Sylvie Jaudeau vede în Cioran un martor privilegiat al unui moment crucial al secolului al XX-lea, din care a extras o experiență sfărîmătoare de sensuri şi valori, ceea ce justifică, cel puțin în parte, alegerea unei scriituri fragmentare, mai apropiată confuziei contemporane. Autoarea e şi prima care semnalează eroarea de a voi cu orice preț să defineşti un timbru refractar oricărei categorii şi să-l legi fie de literatură - deşi preocuparea sa maniacală pentru verb nu se opreşte la gustul eufonic al formulei perfecte -, fie de filosofie - deşi tipul său de meditație ține de o aspirație imposibilă de a *trăi* o idee, de a înnoda viscerele pe după absolut. Bruierea constantă a pistelor pare a fi mai puțin produsul unei manipulări perverse,

cît pudoarea unui suflet care îşi acoperă convulsiile, furia de a nu putea nici reintegra eternitatea, nici suporta timpul. În sfîrşit, paginile Sylviei Jaudeau despre disciplina sterilității în formulele paradoxale sunt foarte convingătoare şi pertinente.

Eseul biografic al lui Patrice Bollon este primul text important care vrea să facă, totodată, o sinteză şi o punere la punct asupra celui pe cale să devină una din personalitățile literare cele mai controversate ale momentului. Fără a nutri o admirație necondițională pentru Cioran, dar agasat de cei care începeau să-l bată în cuie cu ajutorul unor citate trunchiate şi desprinse din context, Bollon insistă, în analize seducătoare şi reconfortante de erudiție autentică, asupra relativității aspectului fragmentar şi contradictoriu al scrierilor cioraniene, subîntinse de o coerență şi o constanță remarcabile. Exegetul nu evită deranjanta problemă a "rătăcirilor de tinerețe", dar pune în gardă împotriva pericolului de a confunda forțaje şi vituperări extremiste (Cioran afişînd o atracție pentru revoluția bolşevică în acelaşi timp cu cea pentru discursul național-socialist german) - pînă la urmă caracteristic pentru orice tînăr în război cu lumea veche -, cu instigare şi propagandă anti-democratice. Şi apoi, Paul Ricoeur are dreptate să se întrebe, în legătură cu Cioran, "de ce ar trebui, oare, să fim responsabili toată viața pentru rătăcirile noastre de tinerețe ?" Dincolo de acest aspect însă, premisa pe care se fondează exegeza lui Bollon, anume că întreaga operă a lui Cioran ar fi o tentativă de a repara, de a expia erorile tinereții, este prea limitativă şi "ideologică".

Istoria e o lectură subiectivă a trecutului, iar lectura istoriei e o alta, privirea retrospectivă nefiind niciodată inocentă. E ceea ce pare să uite Alexandra Laignel-Lavastine, a cărei carte (*Cioran, Eliade, Ionesco: l'oubli du fascisme*, 2002) a reuşit isprava paradoxală de a fi un text remarcabil de bine scris şi documentat la plecare şi, în acelaşi timp, de o rea-credință ce frizează perfecțiunea. Căci trebuie într-adevăr să fii un fin cunoscător al istoriei şi al culturii române, în special al perioadei atît de agitate a anilor '30, ca şi a operei complete a scriitorilor în discuție, pentru a putea scoate în evidență nenumăratele

nepotriviri, erori grosolane, omisiuni, partipriuri, mistificări, interpretări arbitrare sau ridicole, distorsiuni[188], de care e plin acest text. Mai rău e că totul pare să derive dintr-o strategie ce constă în juxtapunerea faptelor, fără prea multe legături aparente între ele, pentru a conduce la o concluzie falsă (pe care autorul nu o exprimă efectiv), cu o siguranță, o abilitate şi o îndemînare aiuritoare. Nu vom face inventarul acestor abateri, au făcut-o deja o serie de personalități marcante, şi în România şi în Franța, deoarece lucrarea a izbutit să-i solidarizeze pe toți cioranienii, eliadienii şi ionescienii împotriva acestei încăpățînări de a judeca şi condamna ca pe nişte delincvenți ordinari, sau ca pe nişte criminali, cele trei figuri remarcabile ce au marcat cultura secolului al XX-lea, ale căror cîteva pete pe trecut nu au cum să le întunece strălucirea.

Din păcate, incontestabilul talent de scriitoare şi cercetătoare, precum şi subtilitatea reală a unor analize ale Alexandrei Laignel-Lavastine se îneacă în "iraționalul şi paranoïa" (A. Paruit)[189] acestei obsesii a culpabilității. Acelaşi lucru îl spune, cu multă eleganță, precizie şi tristețe şi Marie-France Ionesco, în cea mai recentă replică pînă astăzi, *Portretul scriitorului în secol: Eugène Ionesco: 1909-1994* (Bucureşti, Humanitas, 2003).

În lumea anglo-saxonă

Receptarea americană a lui Cioran a fost în general favorabilă, chiar entuziastă, pentru că mediile universitare l-au descoperit aproape în acelaşi timp cu deconstructivismul şi cu nihilismul textual francez, pe care părea să-l ilustreze de minune.

În afara diverselor articole ce-i sunt consacrate ocazional, esențialul exegezei anglo-americane se află în volumul Alexandrei Gruzinska, *Essays on E. M. Cioran*, care adună mai multe studii despre autor, şi în lucrarea lui William Kluback şi Michael Finkenthal, *The Temptations of Emil Cioran*,

fără să uităm, totuşi, excelenta introducere la versiunea engleză a *Ispitei de a exista* şi studiul *Thinking Against Oneself* (*Gîndind împotriva sie însuşi*)[190] al celei care, poate, l-a înţeles cel mai bine dincolo de Atlantic, Susan Sontag, sau eseurile lui John Updike[191] şi George Steiner[192]. Deşi puţine la număr, lucrările menţionate se disting prin diversitate şi îndrăzneală a abordărilor, care acoperă registre variate precum critica tematică, stilistica, filosofia, sociologia, istoria ideilor, raporturile cu ştiinţele cognitive etc.

Eseurile grupate de A. Gruzinska privilegiază o lectură postmodernă în jurul ideii că "filosofia" sa declină toate nuanţele ironiei tragice a existenţei şi a limbajului acelui sfîrşit de epocă, în descendenţa lui Nietzsche.

De fapt, singura carte în engleză numai despre Cioran este destul de stranie, aparent compozită, dar de un mare interes şi de o mare prospeţime. Conceput ca un dialog la distanţă între un filosof american şi un fizician israelian (William Kluback, respectiv Michael Finkenthal), textul abordează marile obsesii ale vieţii şi scriiturii cioraniene: moartea, religia, libertatea, Răul, îndoiala, civilizaţia, istoria, plictisul, budismul, evreii, într-un kaleidoscop de perspective schimbătoare ce oferă, în ultimă instanţă, o viziune unitară şi polivalentă a personajului. Un aspect deosebit de interesant în concertul strident de lecturi ideologice recente este privirea înţelegătoare a unui evreu, Finkenthal, asupra raporturilor lui Cioran cu acest "popor de solitari", care-l conduce la concluzia că, de fapt, gînditorul a fost el însuşi un evreu, în sensul de exilat perpetuu.

În alte spaţii

Cioran a întreţinut întotdeauna raporturi privilegiate cu Germania, care l-a apreciat pe măsură. Numai acolo a acceptat să susţină cîteva conferinţe-conversaţii, precum şi cîteva din interviurile sale cele mai reuşite. Tot acolo a fost publicată, în anul morţii lui Cioran, o monografie riguroasă, *Introducere în*

opera lui Cioran, de Richard Reschika, eseist şi traducător născut la Braşov. Scrisă cu claritate şi înțelegere, într-o perspectivă istorică şi tematică solidă, cartea oferă lămuriri suplimentare asupra dificilului raport al gîndirii lui Cioran cu filosofia germană, în special cu Schopenhauer, Nietzsche şi Klages.

De asemenea, în lucrarea *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht* (*Monstrul. Schiță a unei filosofii a derutei umane*), filosoful Ulrich Horstmann îl celebrează pe Cioran ca pe un nou Schopenhauer al epocii pre-apocaliptice, un geniu al "antropofugii". Ceea ce nu-l împiedică pe sardonicul Peter Handke[193] să ia peste picior, pe lîngă Kafka şi, "flaşneta" lui Cioran, modulată pe neajunul de a te fi născut.

După spusele argumentate şi entuziaste ale inepuizabilului Eugène van Itterbeck, poet, eseist, editor şi organizator al excelentului Colocviu "Cioran" de la Sibiu, opera gînditorului franco-român a fost foarte bine primită în Țările de Jos, unde a fost tradus pe larg începînd cu anii '80. Ceea ce pare să caracterizeze cea mai mare parte a studiilor şi articolelor ce-i sunt consacrate în Olanda (Fred Backus, Jan Siebelink, Van Galen Last) e tentativa de a surprinde dimensiunea universală a ideilor lui Cioran, de a le desprinde cumva de o trăire prea personală şi de a sublinia vastitatea cuprinderii lor umane. Analiza afinităților cu gîndirea lui Nietzsche este, de asemenea, o constantă a comentariilor neerlandeze, mai ales din anii '90, cînd filosofii încep să se intereseze de Cioran, în special Ger Groot, autor al mai multor studii şi al unei teze de doctorat despre gînditor, în care se concentrează pe consubstanțialitatea gîndirii şi a "stilului" în opera sa.

Fernando Savater, filosof spaniol, scrie în 1973 un minunat *Ensayo sobre Cioran* (*Eseu despre Cioran*), inițial prezentat ca teză de doctorat. Nu e, probabil, întîmplător faptul că prima lucrare despre Cioran – îndrăgostit de Spania, de spiritul, limba şi misticii ei –este opera unuia din admiratorii săi basci. Cîmpul de cercetare relativ restrîns al studiului – care se

rezumă la primele şase cărți în franceză şi la cîteva articole – nu alterează nici calitatea textului critic, savant şi savuros totodată, nici înțelegerea globală a gîndirii cioraniene. Dimpotrivă chiar, e o ocazie suplimentară de a constata rotunda perfecțiune a obsesiilor şi preocupărilor sale.

CONCLUZIE.
Identități intelectuale

Cine îşi propune să se apropie de o gîndire deliberat mişcătoare, ireductibilă la o stabilitate doctrinală, infidelă sieşi, care îmbracă perspective variate şi schimbătoare, şi cine, în plus, caută repere şi constante ştie că demersul este deosebit de riscant. Deoarece, cu Cioran, poți la fel de bine să treci pe lîngă adevărul său ori să-l atingi de o manieră caricaturală, îngroşînd după bunul plac lectura literală a textelor sale şi ajungînd la un alt tip de dogmatism. Nuanțele dialectice care structurează lumea interioară a lui Cioran provin, cel puțin în parte, din experiența sa lucidă a finitudinii moderne, prelinsă într-o formă de expresie extremă, anarhică şi acidă. Acestea fiind spuse, a te împiedica de scoarța pesimistă şi amorală ce se oferă cu o facilitate suspectă înseamnă, poate, a ignora fundamentul drumului spiritual autentic, chiar dacă sucit, al unei dezgoliri brutale şi sincere.

Chiar un studiu depasionat al operei lui Cioran conduce

la o idee pe care exegeza a ignorat-o în general, preferînd un decodaj tranşant şi anulînd astfel esenţialul unei gîndiri şi al unei arte scriitoriceşti, anume aceea că *Cioran este mult mai mult decît un abil creator şi manipulator de paradoxuri*, că *trăieşte în ele*, că respiră în necesitatea de a găsi imposibilul mijloc de a face să coincidă fără fuziune o idee şi contrariul ei, o stare de spirit şi dublul său, ipseitatea şi alteritatea. Se întîmplă adesea ca, într-o aceeaşi frază, gînditorul să braveze principiul contradicţiei – regăsind astfel neutralitatea postmodernă -, căci se sufocă între limite inacceptabile pentru cel care trăieşte în simultaneitate ceea ce alţii, aserviţi superstiţiei coerenţei, experimentează în succesiune sau excluziune. Pentru Cioran, "contrariile sunt substanţa respiraţiei omului" (AG, p. 499), iar Adevărul se situează acolo unde incompatibilităţile logicii se întîlnesc şi coincid, acolo unde "reflexul divin în om e perceptibil în rezistenţa sa la antinomii. Ne aflăm pe calea divinităţii de cîte ori dialectica nu mai are curs în noi." (CA, pp.188-189) De altfel, Cioran are o concepţie specială despre adevăr, ataşîndu-l de o Cunoaştere care nu se schimbă niciodată în ceea ce are mai profund, singurele care variază fiind decorul şi opţiunile noastre. După el, nimic nu se reduce la unitate, contradicţia fiind în aceeaşi măsură sensul vieţii şi cel al morţii: "Orice act e identic cu toate celelalte; nu există nici speranţă, nici disperare, toate lucrurile sunt simultane" (AG, p. 398) şi ne obligă să gîndim negativ şi pozitiv în acelaşi timp.

Fără a o afirma şi, probabil, fără să fie conştient de asta, Cioran este un pionier al noii paradigme epistemologice care, după lucrările logicianului Gödel, ale fizicienilor cuantici – în special Bohr, Heisenberg, Pauli -, ca şi ale unor antropologi şi sociologi precum Kuhn, Feyerabend, Duerr, Culianu, tinde să se impună în perspectiva cognitivă contemporană, înlocuind-o pe cea care dominase gîndirea începînd cu secolul al XVII-lea. Paradigmei evoluţioniste a progresului cumulativ încep să-i fie preferate dezvoltarea combinatorie, revoluţiie, indecidabilitatea, relativitatea, complexitatea. Ceea ce antrenează şi renunţarea la mitul simplităţii în ştiinţă şi, prin extensie, la cel al

reductibilităţii oricărei viziuni la o singură dimensiune lizibilă. În acest sens, Cioran găseşte ridicole şi periculoase revendicările de superioritate ale contemporanilor săi asupra civilizaţiilor zis primitive, estimînd că în ceea ce priveşte marile probleme ale vieţii, nu avem nici un ascendent asupra înaintaşilor noştri, cunoaşterea Esenţialului fiind dintotdeauna "accessibilă".

Ceea ce apare ca absurd sau paradoxal este, de fapt, un mod de a salva şi de a exprima libertatea în această lume, iar Cioran se amuză uneori să-şi folosească erudiţia pentru a apropia punctele de vedere contradictorii ale gînditorilor şi scriitorilor pe care îi frecventează: "Ideile vin în mers, spunea Nietzsche. Mersul împrăştie gîndirea, profesa Sankara. Ambele teze sunt la fel de fundamentate, deci la fel de adevărate" (NN, p.1287) Din această perspectivă le reproşează el francezilor poziţia faţă de realitate adoptată de la Boileau încoace, poziţie care le-a pus botniţă spiritului şi le-a multiplicat lacunele prin refuzul Impreciziei şi al Vagului, al adevăratei poezii şi al metafizicii (SA, p.746). A urî şi a iubi adevărul cu o forţă egală delimitează (sau ilimitează) gîndirea celui care le-a înţeles riscurile şi farmecul şi care îşi rezumă concepţia într-o formulă caracteristică: "*Să fii cu adevărul împotriva lui*" (CA, p. 256).

Toate aceste 'slalomuri' ale gîndirii ne fac să spunem că în miezul viziunii despre lume a lui Cioran, înconjurată de multiplele nuanţe ale provocării şi umorului, domneşte ironia, oglindă-ecran a des-cîntării lumii. Critică prin vocaţie, funcţii şi forţă de impact, această facultate dominantă a îndoielii poate dobîndi şi dimensiunea unei "graţii specifice a raţiunii"[194]. Orizontul de aşteptare contemporan, desenat de relativismul postmodern, l-a împins pe Cioran să aleagă forma de expresie scurtă, aforismul, căruia i-a insuflat energia paradoxului. Gîndurile sale suspendate protestează, în felul lor, împotriva sclerozei limbajului şi a gîndirii, pulverizînd fixismul unuia şi lentoarea celeilalte. În dubla descendenţă a maeştrilor francezi ai perfecţiunii formale şi a celor germani ai precipitatului logic, Cioran adoptă acest tip de pilulă aurită şi ucigaşă, care îi permite să 'depăşească' adevărul. Acestei "imoralităţi teoretice" (AG, p.

342), după cum o numeşte, gînditorul îi imprimă un elan vital neaşteptat, sacrificînd un sistem în care n-a crezut niciodată în favoarea unei ne-hotărîri non-contradictorii, şi aceasta neglijînd complet eventuala forță euristică a aforismului.

Nu accesul la vreun adevăr anume îl interesează pe Cioran, ci apropierea de esență cu o tandrețe discretă şi rănită, amestecată cu furie şi cu o plăcere manifestă a provocării: “Caut ceea ce *este*. Căutarea mea e fără obiect. Să mergem la Judecata de Apoi cu o floare la butonieră !” (LS, p. 319) Ironia cioraniană ne apare ca o formă postmodernă a Carnavalului medieval, răsturnînd concretul în abstract, transpunînd strada ireverențioasă într-un joc de cuvinte şi de măşti; cîmpul lexical al “măştii” este, de altfel, bine reprezentat la Cioran; între *simulatio* al gîndirii şi *dissimulatio* al verbului, el mărturiseşte că îți poți “masca rănile” (NN, p.1366) cu sarcasme şi că “ironia nu este decît o mască a nefericirii, o cale indirectă, un ocol pe care-l fac cei adînc răniți pentru a-şi ascunde adevărata stare”[195].

De fapt, Cioran trăieşte paradoxul ca pe figura prin excelență a Căderii, ca pe o materializare a *diferenței*, ironie a condiției umane şi ironie verbală în acelaşi timp. Cînd Adam a căzut, bagajul său era imperfect: un limbaj incapabil să numească exact şi o gîndire insuficientă pentru a cuprinde sau a circumscrie Absolutul; de unde şi inconfortul pe care gînditorul l-a acuzat de-a lungul întregii sale existențe şi pe care paradoxul îl traduce cel mai bine, deoarece exprimă “incapacitatea de a fi în mod *natural* în lume” (AG, p. 499)

Neputînd adera nici la un 'da' spontan, nici la un 'nu' torturat, Cioran adoptă mai întîi o logică, apoi un fel de *metafizică a terțului inclus* (în siajul teoretic al lui Stéphane Lupasco, reluat şi dezvoltat cu strălucire de Basarab Nicolescu şi de transdisciplinaritate), fondată pe “voluptatea contradicției” şi pe o anume noblețe a lamentării, care îi diluează lacrimile în subtilitățile paradoxului. Orice veleitate de adevăr definitiv este alungată din acest *no man's land* în beneficiul unei balansări continue între postulări contradictorii, deoarece dau seamă de chinurile unui suflet sfîşiat între nostalgia esenței şi luciditatea

unei fiinţe abandonate hazardului. A suspenda o judecată ce tinde să se stabilizeze, a şterge dintr-o trăsătură spirituală de condei gravitatea ce ameninţă să se instaleze, iată tot atîtea tehnici de *scrimer* de elită; de altfel, termenul revine sub pana multor comentatori cioranieni[196].

E unul din motivele pentru care Cioran nu a creat vreun sistem filosofic – orice sistem trebuind să evite echivocul, or, sensibilitatea sa răspunde, aşa cum am văzut, unei anumite ambiguităţi a dezvoltării istorice, care constă în a produce nediferenţiat pozitiv şi negativ, şi a anula astfel, una prin alta, schemele noastre de progres şi decadenţă. Nu numai că s-a ferit să creeze vreun sistem, dar una din ţintele preferate ale sarcasmelor sale a fost dintotdeauna filosofia înţepată, încîlcită în propriile-i clasificări şi conceptualizări adesea ridicole şi definitiv îndepărtate de pulsaţiile vieţii: “Tot ce este formă, sistem, categorie, plan sau schemă purcede dintr-un deficit de conţinut, dintr-o carenţă de energie interioară, din sterilitatea vieţii spirituale.” (CD, p.45)

Această condamnare de tinereţe nu a fost dezminţită niciodată, ci reluată şi rafinată de-a lungul vremii. Marile sisteme nu sunt, în ochii lui Cioran, decît sclipitoare tautologii care ne aşează plictisul într-o proliferare de cuvinte şi de perfide deplasări de sens, ocultînd adevărata esenţă: “Fiinţa e mută, iar spiritul vorbăreţ. Asta înseamnă *a cunoaşte*.” (TD, p.624) Deriziunea cioraniană nu este gratuită, dimpotrivă, întreaga sa formaţie intelectuală de tip german, ca şi profunda sa cunoaştere a marilor nume ale istoriei filosofiei ar fi trebuit să-l conducă mai degrabă către o venerаţie sau chiar către o imitaţie mai mult sau mai puţin ieftină. Or, s-a produs exact contrariul, iar familiaritatea sa cu acele spirite ascuţite nu l-a putut face să uite că filosofia este “prea *suportabilă*; acesta e marele său defect. Îi lipsesc pasiunea, alcoolul, iubirea.” (AG, p.416). După părerea sa, filosofii nu ştiu să trăiască *în* idei, ei trăiesc *din* ele şi această aptitudine la indiferenţă e respinsă de fiinţa care nu gîndeşte decît în termeni de incandescenţă şi delir: “Nu există decît o singură definiţie a filosofiei: neliniştea

oamenilor impersonali." (CA, p.232)

Dar disecția cioraniană merge încă şi mai departe, accentuînd imposibilitatea cunoaşterii în sine a tot ce este, pentru a ajunge la condamnarea vehementă a aberației ce constă în a atribui reflexului aparențelor o finalitate intrinsecă. Să idealizezi un conținut, încă mai merge, dar să te străduieşti să structurezi un miraj – singura realitate, e adevărat, dar care poate fi atinsă doar prin "extazul aparențelor" (CA, p.233) este de neconceput, mai ales prin adăugarea unui verbiaj fad: "La ce bun să brodezi în jurul a ceva ce exclude orice comentariu ? Un text explicat nu mai e un text. Trăim cu o idee, nu o dezarticulăm; luptăm cu ea, nu descriem etapele luptei." (NN, p.1364) Greu de spus dacă gînditorul distilează voluntar o picătură de autoironie în această punere sub acuzare a hermeneuticii; cert e că, dacă filosofia este o aluzie la existență, negația cioraniană e un procedeu indirect de acelaşi ordin. Cu această diferență esențială că nu se îmbracă nici în terminologii savante, nici într-un stil neutru, ci îşi moaie pana în cerneala perfecțiunii formale ce conturează un spirit baroc şi ironic. Se serveşte de ea împotriva a tot şi a toate, cu o evidentă predilecție pentru Dumnezeu şi religia creştină, izvorîtă, în esență, din amărăciunea de a nu putea crede, de a fi trecut pe-alături de revelație. Tentația l-a marcat însă de-a lungul vieții: "Pe ultima treaptă a incurabilului, te decizi pentru Dumnezeu. *A crede* înseamnă a muri *cu aparențele vieții*" (AG, p. 495), dar voința de a nu-i sucomba, pentru a păstra un simulacru de independență nu e mai puțin puternică şi Cioran recunoaşte că a trăit mereu "o adevărată luptă între tentație şi refuz. Totuşi, n-am putut depăşi vreodată îndoiala" (*Glossaire*, p. 1777). Nici fascinația negativului, de altfel. Ceea ce ne face să atingem o problemă care a dat multă bătaie de cap tuturor comentatorilor scrierilor cioraniene. A fost tratat drept nihilist, pesimist, reacționar, ateu sau sceptic. Să fie, oare, atît de greu de pătruns ascunzişul său către care conduc, totuşi, o mulțime de săgeți ?

Cînd este întrebat în legătură cu *nihilismul* său, Cioran nu eludează răspunsurile directe, deşi contradictorii, recuzînd adesea această formulă, prefăcîndu-se că îi ataşează un sens limitativ care ține exclusiv de o voință de distrugere socială pe fond de "substrat mai mult sau mai puțin politic" (*Entretiens*, pp. 42-43). De fapt, cuprinderea universului cioranian după o axă propriu-zis nihilistă este inadecvată şi Nicole Casanova are, probabil, dreptate cînd vorbeşte despre "nihilismul său pasiv"[197], ca şi Ph. Tiffreau, care-l vede "anarhist pe margini, nihilist la mijloc şi mistic în centru"[198]. Degeaba ține de rău sensul vieții, clamează inanitatea oricărui lucru şi îşi face o datorie din luciditatea devastatoare de iluzii, refuzul de a atribui o valoare sau un interes vieții nu e niciodată consecvent sau definitiv la el, lucru pe care pare să-l regrete uneori: "Cu ceva mai multă căldură în nihilism, mi-ar fi posibil ca - negînd *totul* – să-mi scutur îndoielile şi să le înving. Dar nu am decît gustul negației, nu şi *harul* ei." (SA, p. 759).

Să amintim că noțiunea de 'nihilism' este una din cele mai controversate şi discutabile care există. E folosită pentru prima oară de H. Jacobi, într-o scrisoare adresată lui Fichte, în 1799, dar Nietzsche e cel care o face celebră, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, fără a-i da, totuşi, o definiție univocă. Cînd incomplet, cînd extrem, cînd activ, cînd pasiv, nihilismul nietzschean trimite către două realități antagonice: pe de o parte, forțe şi un spirit negativ demne de dispreț; pe de alta, modalitatea pozitivă de a le depăşi, reducîndu-le la neant printr-o "transvaluare" radicală a tuturor valorilor pe care se sprijină.

Termenul s-a văzut apoi propulsat în lumea chinuită a nihiliştilor ruşi care, începînd cu Turgheniev şi Dostoievski, pînă la cei mai deliranți, precum Ceadaev sau Neceav, rivalizînd în inventivitate negatoare, înlocuind la nesfîrşit nimicul unui lucru printr-un alt nimic, totul fiind permis – mai ales ce-i mai rău – într-un univers unde Dumnezeu a murit. În afara acestor două nihilisme, cel rus şi cel german, Cioran nu a fost deloc insensibil la vacuitatea budistă, către care l-a antrenat frecventarea lui Schopenhauer.

Pentru a reveni la amprenta nihilismului nietzschean în opera lui Cioran, o determinare grecească a conceptului aduce o perspectivă inedită. Nietzsche se raportează la ea prin *adiaphora*, deci non-diferența sau indiferența (lucrurile nu sunt *nici* bune *nici* rele), în vreme ce Cioran pare inabordabil altfel decît într-o perspectivă *diaphorică* (potrivit căreia lucrurile pot fi bune *sau* rele, dar şi bune *şi* rele). E un punct nevralgic al întregii poziții filosofice cioraniene, foarte revelator pentru tonalitatea sa singulară, care îl face să evolueze de la nihilismul dezmățat, angajat al primului său text – *Pe culmile disperării* – spre postura de spectator discret, amuzat de propriul său non-sens şi curios de ridicolul şi non-sensul universal. Principala divergență dintre cei doi gînditori pe problema nihilismului rezidă în faptul că, dacă viziunea nietzscheană trimite către orice poziție care nu reuşeşte să depăşească opoziția dualistă dintre Bine şi Rău, *dar şi* către forța contrară care atacă rădăcina acestei viziuni şi o răstoarnă într-un "dincolo de Bine şi de Rău" (formă de nihilism extatic şi radical, ce ar putea fi o manieră divină de a gîndi), Cioran nu reține decît o formă de negativitate împinsă la extrem. Într-adevăr, prima parte a operei sale – cea românească, în special – pare tributară părții critice a nihilismului lui Nietzsche, în vreme ce urmarea s-ar situa mai degrabă sub semnul unei dezbateri în jurul ultimei eliberări, cea a transvaluării valorilor.

La început, reflecția cioraniană asupra universului era marcată de agonie şi grotesc; spre final, meditația se nuanțează, se îmbracă în ironie şi în scepticism, dar gînditorul tot nu a reuşit (sau nu a dorit) să găsească un nou centru de perspectivă care să instituie o altă ierarhie a valorilor. Cioran e prea *negator* pentru a lăsa lucrurile să scape din menghinea refuzului sau a deriziunii sale, şi prea *ambivalent* pentru a nu întreține un fel de clar-obscur nesfîrşit în jurul Binelui şi Răului, care se confundă adesea dar nu se anulează niciodată complet. Utopia reconciliatoare a lui Nietzsche nu-l satisface în măsura în care el are nevoie să le afirme sau să le nege pe amîndouă. Dacă filosoful german vrea să depăşească prin

negaţie, pozitivînd-o astfel, Cioran îl adoptă pe "nu" şi se agaţă de el ca de ultimul colac de salvare. Refuză să dizolve contrariile; le doreşte echivalente, vrea să fie şi să spună *şi* un lucru *şi* opusul lui, cu toată forţa logicii sale paradoxale, în fapt, o manifestare autentică a capacităţii *poietice* de reconstrucţie a lumii exterioare prin intermediul subiectivităţii. O declară din prima sa carte, impregnată de patimă tînără şi de emfază vitalistă: "Sunt contradicţia absolută, paroxismul antinomiilor şi limita tensiunilor; în mine, totul este posibil, căci sunt cel care va rîde în momentul suprem, la agonia finală, la ora ultimei tristeţi." (CD, p.78).

O va reafirma mereu, voluptatea eliberatoare de a numi binele prin rău şi invers: "Într-o zi, cine ştie ? veţi cunoaşte poate această plăcere de a ochi o idee, de a trage în ea, de a o vedea acolo zăcînd, şi apoi de a reîncepe exerciţiul cu alta, cu toate [...], într-o zi, poate, veţi cunoaşte această formă de libertate, această respiraţie care este eliberare de sine şi de tot. Veţi putea atunci întreprinde orice fără să vă implicaţi cu adevărat." (IE, pp. 887-888)

Nu e nici prima nici ultima lecţie de înţelepciune pe care el însuşi, ca nihilist "mutilat", neterminat, n-a urmat-o niciodată pînă la capăt. Fără a uita celelalte reglări de conturi, Cioran îşi concentrează focurile negaţiei asupra permanentei confruntări cu Dumnezeu, unică paradigmă suficient de mobilă şi de vagă pentru a putea conţine neostoitele sale sfîşieri între elanuri avortate şi vituperări pline de ură, dar şi suficient de solidă pentru a se putea prăbuşi neîncetat.

Dacă-i e "imposibil să creadă", îi e la fel de "imposibil să nu se gîndească la credinţă. Dar negaţia se impune întotdeauna. Există în mine un fel de plăcere negativă şi perversă a refuzului"[199]. Temperamentul îi cere să integreze demoniacul sub forma unei rezistenţe generale, ceea ce e însă departe de a face din el "profetul timpurilor concentraţionare şi al sinuciderii colective", potrivit nefericitei formule a lui Maurice Nadeau[200]. Deziluzionarea, conştiinţa irosirii umane sunt catalizatorii unei adeziuni primitive, imediate, non-

intelectualizate:

> "Pe lîngă un dezgust intelectual s-a dezvoltat un altul, mai profund şi mai periculos: emanînd din viscere, ajunge la forma cea mai gravă de nihilism, nihilismul surplusului. [...] Foamea caută în religie o cale de mîntuire; sațietatea, o otravă" (TD, p. 681)

Ce anume îl face pe Cioran în acelaşi timp sceptic şi mistic ? E "un fel de credință care nu e credință. Nu sunt credincios, desigur, dar am o relație cu Dumnezeu"[201]. "În contrapartidă", se grăbeşte el să adauge, "şi asta e foarte important, am avut întotdeauna în mine o tendință destructivă, pasiunea distrugerii, o tendință foarte adîncă ce se opune celeilalte"[202]. A fi lucid înseamnă a-ți spune că formularea unui postulat conduce aproape obligatoriu la evidența că poți, că trebuie să-l respingi. Înverşunarea lui Cioran, baudelairiană în tentația religiei contracarate de chemarea Răului, aminteşte şi de ambiția unei ramuri a «gnozei» contemporane de la Princeton, ai cărei promotori se pasionează, între altele, de jocul «antiparadoxurilor»[203]. Ei consideră că lumea e plină de paradoxuri şi că e la îndemîna oricui să le producă şi să le conteste, pentru că sunt convenționale, create în interiorul unui sistem bine definit; în schimb, în antiparadox, sistemul moare şi, pentru a salva onoarea rațiunii în fața iraționalului, el – antiparadoxul – ar trebui să scape de orice contestare posibilă, să fie inaccesibil «demistificării». Cioran nu ar fi disprețuit, probabil, revendicarea actuală care forțează limitele limbajului şi, totodată, pe cele ale înțelegerii umane, revendicare în fața căreia singura reacție posibilă ar fi: "«E greu să susții contrariul»"[204]. Or, în calitate de potențial de contradicție, Dumnezeu este o pradă aleasă. Prin urmare nu e nimic surprinzător în faptul că toți nihiliştii au atacat această "ultimă rezervă de neant" (LS, p.306). Şi apoi, nu trebuie uitat că şansa unui dezechilibru în sens invers creşte cu cît ținta negației este mai importantă, dintr-o mare negație neputînd să nu iasă, fie şi

în subtext, o mare afirmaţie. Insultînd, gînditorul îl păstrează pe Dumnezeu în permanenţă prezent în spirit, la fel ca toate sufletele rănite care n-au găsit altă soluţie impasului lor decît "oscilaţia între teologie şi cinism" (AG, p.481).

La Cioran, negaţia ţîşneşte spontan, exigenţă temperamentală şi intelectuală, dinamism producător de emoţie estetică :"[...] e *frumos* să negi, mai ales cînd Dumnezeu e cel ce suferă; negaţia nu e vacuitate, e plenitudine neliniştită şi agresivă" (CT, p.1107). Nu înţeleapta negaţie budistă, ci o alta, viscerală, activă şi malignă, desfăşurată cu pasiunea unui diavol care pune lucrurile în mişcare. În plus, deşi Cioran nu a căutat niciodată cu adevărat să fie «la modă», nici nu şi-a ascuns dorinţa de a fi citit, or negaţia e percepută ca un semn al (post)modernităţii. Nu este luat în seamă decît cel care afişează valorile repudiate, nu asumate, "nu este contemporan decît profesionistul ereziei" (IE, p.890), care trebuie să se străduiască să-şi neutralizeze îndoielile şi contradicţiile, fără ca totuşi să reuşească, altfel ne-am închipui că îi lipseşte vigoarea ! Ne putem chiar imagina, alături de Jean Duvignaud[205], că Cioran îşi accentuează propriul nihilism, pentru a face din el acul oţelit al stilului său şi pentru a-l întoarce adesea împotriva lui însuşi. Îşi construieşte masca de scriitor pornind de la aceste blindaje succesive, pe care nu le putem aborda fără a avea mereu prezentă în minte ideea că sosirea nu e sigură. Nihilismul său leneş, îmbrăcat în nonşalanţă, renunţare, ironie dezabuzată inventează o artă dionisiacă ce distruge forme şi conţinuturi apelînd la haos, ca pentru a se asigura în permanenţă de fecunditatea sa originară, ca pentru a desemna o modalitate instabilă şi polemică de a fi în lume.

Negativist nu e sinonim cu *pesimist* şi Cioran caută să împrăştie această neînţelegere: "Nu sunt pesimist ci *violent*. Asta face ca negaţia mea să fie întremătoare"[206], îi mărturiseşte el lui Fernando Savater. Să rămîi tonic proferînd enormităţi desacralizante face ca dezordinea spiritului să devină un mod de a înfrunta viaţa ca dat rebel al instituţiei simţurilor şi a o

recupera prin ultimul discurs posibil, cel al deriziunii. Foarte tînărul Cioran o ignora încă, ascunzîndu-se în spatele cuvintelor mari şi al pozelor definitive, reuşind isprava de a se pune rău cu viața şi de a o regreta:

> "Numai o vitalitate neliniştită poate înlesni paradoxul organic al negației. Nu devii pesimist – un pesimist demonic, elementar, bestial şi organic – decît atunci cînd viața a pierdut lupta disperată împotriva depresiilor." (CD, p. 100)

Vîrsta şi delăsarea au făcut ca seriozitatea angoasei metafizice să fie progresiv fărîmițată în ricanări economice, în judecăți scurte aruncate din vîrful buzelor, care pulverizează soclul pesimismului altădată venerat: "În pesimism se adună o bunătate ineficientă şi o răutate nesatisfăcută". (SA, p. 778) Învățăm, alături de Cioran, o formă de rîs ca manifestare nihilistă, dar cu grijă disimulată în spatele unei aparente neutralități de definiție. Putem, la rigoare, accepta un amestec de noțiuni contrarii pure, dar ironistul face ca valorile lor respective să fie insidios anulate, şi, în consecință, şi cea a conceptului în discuție. O bunătate ineficientă e semn de slăbiciune, iar o răutate nesatisfăcută ține de laşitate sau perversiune.

Pesimismul e o noțiune hibridă, pe care Cioran nu o integrează ca posibilă caracterizare a lui însuşi, ceea ce nu-l împiedică, desigur, să se refere la ea din cînd în cînd. Şi chiar să introducă în ea, cu un aer nevinovat, o muşcătură autopersiflantă, în luarea de distanță față de Eul bulimic şi vorbăreț de altădată: "Ajuns la un moment al vieții în care cărțile pesimiste mă agasează şi mă revoltă. E prea multă indiscreție în ele; scot la iveală prea multe intimități, nu menajează suficient pudoarea vieții şi violează fără ruşine virginitatea spiritului". (CA, p.229)

Aceste frecvente derapaje de la primul către al doilea şi al treilea nivel de lectură ne familiarizează cu un tip de dialectică singulară, care ajunge la ceea ce numim, în lipsă de

ceva mai bun, afirmaţie paradoxală a cărei energie provine din ironia amară a non-coincidenţei, şi pe care, poate, ar trebui s-o numim *antiparadoxală* sau chiar *supraparadoxală*, căci paradoxul este evident, dorinţa de a-i rezista, spontană, şi totuşi, demistificarea se vădeşte penibilă dacă nu imposibilă. Dar paradoxul este un joc iresponsabil pentru logică, nesoluţionînd nimic, neputînd decît "servi drept ornament pentru ireparabil".(CA, p. 342)

Asemenea predecesorului său *reacţionar*, Joseph de Maistre, Cioran se aruncă în imprecaţie cu mînie şi furie ucigaşă – "amestec de luciditate şi demenţă" (CA, p. 318) -, nelipsindu-se de un «antiparadox» suplimentar care ar putea face figură de mărturisire de credinţă personală: "Imposibil să-l iubeşti pe Dumnezeu altfel decît urîndu-l !" (CA, p.318) Mai mult ca oricînd, în această practică deliberată a excesului, îl aminteşte pe Maistre, care îi inspirase fraze memorabile: "Ce e o pledoarie care nu chinuie şi nu deranjează, ce e un elogiu care nu ucide ? Orice apologie ar trebui să fie un asasinat *din entuziasm*."[207]

Astfel, acest salt în delirul diatribei, această lipsă de măsură în lipsa de respect, aceste laude care dau fiori, aceste hiperbole generoase care îl obligă pe Dumnezeu să se ascundă în spatele statuii pe care i-o ridicăm, L-ar apropia mai mult de noi, dat fiind că nelimitatul, nebunia sub toate formele sale – iubire, furie, ură – e "de esenţă religioasă" (AG, p. 438). Blasfemia însăşi, ca provocare nemăsurată, este "un act religios" (AG, p. 382) prin aspiraţia sa către incomensurabil, un "fals nihilism" (AG, p. 384), care modifică datele moralei pentru a epuiza vitalitatea răului. Parodia ultimelor cuvinte din «Tatăl Nostru» ne spune suficiente despre mersul logicii strîmbe, blasfematorii din disperare, al unui Cioran căzut de cealaltă parte a oglinzii: "Dumnezeul meu,[...] izbăveşte-ne de *bine* ! Ar trebui ca rugăciunea fiecărei zile să fie o *iniţiere* în Rău [...], pentru ca [...] să fim tentaţi de Bine." (AG, p.383)

Cioran nu este, însă, un "*ateu* de sistem"[208], de n-ar fi decît pentru a evita orice constrîngere, fie ea şi teoretică. El priveşte ateismul mai degrabă ca pe o altă versiune a confruntării cu divinitatea, o opoziție singulară, arogantă, care inversează locurile protagoniştilor de o parte şi de alta a liniei de demarcație, punînd-o în evidență: "Nu sunt un ateu, dar nu mai cred în Dumnezeu şi nu mă mai rog. [...] în ceea ce mă priveşte, mă simt deasupra a tot şi a toate. M-am aşezat pe graniță."[209]

Gîndirea lui Cioran se întîlneşte cu a lui Berdiaev, care distingea două tipuri de ateism[210] – un *ateism triumfalist*, care îl asasinează pe Dumnezeu în numele omului stăpîn pe destinul său ("[..] ateismul flatează libertatea umană căci vorbindu-i de *sus* lui Dumnezeu, el ridică orgoliul la rang de demiurgie"), (LS, p. 321), în felul lui Nietzsche în *Gai Savoir*, şi un *ateism dureros*, torturat, tragic, reflectînd anxietatea omului contemporan în fața sărăciei şi nudității lumii, pe care Berdiaev îl califică drept "nocturn". Cioran merge încă şi mai departe şi condamnă vorbăria din jurul «morții lui Dumnezeu», al unui Dumnezeu responsabil de diluarea creştinismului, pentru că nu mai face pe nimeni să tremure, devenind subiect de falsă deriziune şi de auto-deriziune: "[...] cu snobii, mă amuz să repet întruna că e mort, ca şi cum asta ar avea vreun sens" (IE, p. 889).

Sinteza celor două accepțiuni ale ateismului pe care o face Cioran este cinic iconoclastă. Detestînd istoria, se străduieşte se scape de chinuri aşezîndu-l pe Dumnezeu într-o perspectivă istoricizantă şi închipuindu-şi că El a devenit astăzi un concept învechit, inactual, o "*modă* a spiritului" (LS, 296)... În plus, Cioran nu-şi dezminte reputația de estet, denunțînd în ateism aceeaşi "lipsă de maniere" (IE, p. 889) pe care o detestă în apologetică, aceeaşi indelicatețe ipocrită în a demonta sau a susține divinitatea.

Indiscutabil, eticheta care îi convine cel mai bine, în măsura în care o clasificare se vădeşte operantă în cazul lui

Cioran, este cea de *sceptic*. Prins între beţia abolirii divinităţii şi nevoia de a dărîma zidurile deziluzionării moderne, între viziunea sa polemică asupra destinului uman şi "filosofia *momentelor unice*" (IE, p. 923), gînditorul găseşte calea scepticismului.

Maturizarea adusă de ani şi oboseala care acţionează la fel de sigur ca indiferenţa joacă un rol important; după jubilaţia neagră a unei suferinţe generalizate, avem dreptul, datoria chiar de a le lua în rîs. Este "sensul ironiei universale" (AG, p. 385). Scepticismul ce presupune îndoiala permanentă pe care o susţine conştiinţa ironică se află la originea complexului proces ce conduce la pierderea definitivă a naivităţii şi care exprimă drama imposibilului ataşament cioranian: "Oricît mă atrage [...] vreun sistem sau vreo dogmă, păstrez un fond de scepticism pe care nimic nu-l va putea altera vreodată [...]." (DR, p. 1249) Acest "exerciţiu de defascinaţie" (DR, p. 1253), această "eleganţă a anxietăţii" (SA, p. 753) care îi dezvăluie lipsa de seriozitate a existenţei şi pe care şi-o impune aproape cu regret îl păzeşte de capcana adeziunii, inseparabilă de necesitatea stabilităţii umane şi conferă o frumoasă ţinută supliciilor inteligenţei. E adevărat că scepticul este un automat al îndoielii, dar are asupra credinciosului – acest automat al credinţei, scuza considerabilă, după Cioran, de a trece din surpriză în surpriză, chiar dacă în interiorul neorînduielii (NN, p. 1367). Crisparea amară a ironiei explică inaptitudinea ei de a participa candid la existenţă; ea îl smulge inocenţei, anulînd toate conţinuturile vieţii, dăruindu-i disperarea, lipsa de iubire[211], aspiraţia veşnic dezamăgită a comunicării şi înţelegerii divine, dar şi umane.

Cioran profesează o admiraţie combinată cu spaimă la adresa scepticilor greci şi a împăraţilor romani decadenţi, singurii care au reuşit cu adevărat să se emancipeze, prin îndoială sau prin demenţă, de "vocaţia municipală" a utilităţii, singurii care au îngustat superb conducta schimburilor umane: "[...] de aceea nu comunicau cu «semenii» lor decît prin ironie şi teroare..." (TD, p. 592).

Comparat cu aceşti ortodocşi ai “anti-ortodoxiei”, Cioran face figură de eretic capricios, nesuportînd atacul îndoielii decît în salturi, dar susceptibil de a o gîndi pînă la ultimele ei consecințe. Vorbind despre el la persoana a treia, pentru a mima o detaşare pe care e departe de a o simți, gînditorul explică caracterul fragmentar al propriului său scepticism – care îi permite o suspendare a judecății şi abolirea senzațiilor, dar numai în doze critice concentrate –, căruia îi este adesea infidel prin injectarea frisonului şi a unor conținuturi interzise: “[...] trece de la amorțeală la exultare, se înalță la un entuziasm halucinant”. (CT, p.1103)

Scepticismul nu scapă de soarta celorlalte principale obsesii cioraniene, toate valorizate sau discreditate după bunul plac al unei rațiuni capricioase şi a unei lucidități care se exercită chiar pe seama a ceea ce-i serveşte de cadru. Astfel, într-un prim moment, îndoiala exorcizează dogma; fanatismul este un pericol mare, care îi iartă pe sceptici, pentru că ei nu propun niciodată nimic şi eliberează umanitatea de toate partipriurile sale, de toate adevărurile criminalilor spiritului, care îndrăznesc să stabilească ortodoxii şi să separe oamenii în fideli şi schismatici. Cioran, care s-a temut întotdeauna de aceşti extremişti, le defineşte atitudinea printr-unul din acele aforisme care îl caracterizează : “o înțelepciune amuzată e mai dulce decît o sfințenie dezlănțuită”. (TD, p.582)

În schimb, dacă antifanatismul scepticismului se demarcă de negație ca de o formă de îndoială agresivă, impură, dogmatică, se întîmplă des, “e chiar inevitabil ca îndoiala să se pună ea înşăşi în discuție şi să vrea mai degrabă să dispară decît să-şi vadă perplexitățile degenerînd în articole de credință. Dacă toate sunt totuna, cu ce drept ar scăpa ele de această echivalare universală, care le anulează firesc ?” (CT, p.1100) Este interesant de observat funcționarea acestui mecanism pînă la urmă autofag al ruinării oricărei certitudini prin exercițiul îndoielii şi al contradicției. Dar contradicția îşi muşcă singură coada, uneori, cînd se deschide o breşă în interiorul îndoielii suverane şi o pune pe şinele ataşamentului la

Idee; şi atunci, de ce parte înclină, oare, balanţa lui Cioran ? Îndoiala este salutară într-un prim moment, dar, îndată ce începem s-o preţuim în sine, devine la fel de nocivă ca oricare alt absolut. Ce ne mai rămîne ? Gînditorul ne-o spune el însuşi cu întreaga şi proaspăta distanţă ironică ce-i uşurează judecata asupra contemporaneităţii şi cu o reechilibrare de perspectivă în ceea ce-l priveşte:

> "V-am recomandat demnitatea scepticismului: iată că bîntui în jurul Absolutului. Tehnică a contradicţiei ? Amintiţi-vă mai degrabă de cuvintele lui Flaubert: «Sunt un mistic şi nu cred în nimic». Văd în el adagiul timpului nostru, un timp infinit de intens şi fără substanţă. Există o voluptate care ne e proprie: cea a conflictului *în sine*." (IE, p. 890)

Philippe Tiffreau[212] nu se înşeală cînd vede în Cioran un Socrate pe dos, nu un ghid, ci o oglindă, un revelator care moşeşte spiritele murmurîndu-le adevărurile sale în universalitatea lor, pînă la a le face să înţeleagă (sau să creadă) că se aflau acolo dintotdeauna.

Tocmai această contradicţie pe cale de a deveni un cult, această îndoială care nu depăşeşte niciodată nimic şi a cărei împlinire logică e pasivitatea absolută face dintr-un sceptic încăpăţînat, consecvent, un mort-viu, a cărui existenţă este un supliciu şi o înfrîngere constantă, căci îndoiala e o nefericire gratuită, care nu răspunde nici unei exigenţe vitale. Trebuie, oare, să-l credem pe Cioran, sceptic declarat şi preţuit ca atare[213], cînd denunţă îndoiala ca pe un blestem, ca pe o deghizare speculativă a unei intoleranţe faţă de fiinţă ? Şi nu e, oare, suprema victorie a unui ocnaş al îndoielii aceea de a ne aservi mereu unui semn de întrebare ? Constatare rece a unei neputinţe, sau resemnare simulată, cuvintele sale lovesc cu un accent de sinceritate atît de intens, încît problema veridicităţii devine accesorie: "Nimeni nu alege lipsa alegerii, şi nici nu se străduieşte să opteze pentru absenţa opţiunii, dat fiind că nimic din ceea ce ne atinge adînc nu este *voit*". (CT, p. 1099) Din

acest punct de vedere, îndoiala apare ca inferioară negației, iar drama celui ce se îndoieşte mult, mai sfîşietoare decît cea a negatorului, căci a trăi fără scop e mai greu decît a trăi pentru o cauză proastă.

Practica lucidității de-a lungul întregii vieți face din Cioran "un *clasic* al disperării" ? (AG, p. 356) Scriitor fără etichetă şi fără şcoală, nu-i lipsesc niciodată volutele acelea de o acurateţe neaşteptată, care îi deschid mereu o portiță de scăpare; astfel, cînd îl credeai în sfîrşit încolțit, constrîns să adopte o anumită poziție, Cioran se prezintă "cu inima suspendată între freamăt şi îndoială: un sceptic deschis extazului" (AG, p.486). Sau mai rău, într-o rostogolire de oximoroni, se declară "un idolatru al îndoielii, un îndoielnic în fierbere, un îndoielnic în transă, un fanatic fără credință, un erou al fluctuației". (S, p. 1450)

Poate că orice operă adevărată trebuie să rămînă încă indescifrabilă odată descifrată. Această rezistență pe care ne-o opune, resursă estetică cioraniană şi vitalitate a unei poetici transgresive, ne eliberează de principiul identitar şi dă drumul cuvîntului într-o altă logică a comunicării. Şi aceste clipe irepetabile pe care ironia le răpeşte seriozității oamenilor sunt prea rare şi fragile pentru a nu le savura otrava savuroasă a lecturii de gradul doi, sau, pur şi simplu, a unei lecturi simultane. E o formă de plăcere a textului aceea de a ne lăsa seduşi de iluzia în care ne antrenează Cioran, cu acea măiestrie a cuvîntului divizat şi a impudorii Eului în exil, care ne fac să trăim dizolvarea oricărei prezențe liniştitoare. Simțim, confuz, că nihilismul său moare în verb şi că în afara discursului nu rămîne decît sentimentul dezagreabil, deşi reconfortant, al caducității oricărei valori, începînd cu sacrul şi transcendența.

Imperceptibil, ne regăsim fără să vrem acolo unde doreşte el, într-o relativizare jucăuşă a dramelor noastre şi, implicit, a sa. După ce ne-a explicat cît de ucigătoare e îndoiala şi cum strică ea bucuria de a trăi, tot el ne consolează, persiflînd propensiunea noastră (şi a sa) către ce e mai rău: "A continua să trăieşti îndoindu-te de tot – iată un paradox nu chiar

atît de tragic, pentru că îndoiala e mult mai puţin intensă, mult mai uşor de suportat decît disperarea". (CD, p. 45)

Dacă, uneori, îndoiala are dreptul la majusculă, Cioran nu o suportă decît îndoită cu religiosul; altfel, ar reprezenta o degradare a spiritului. Iar atunci cînd ştim că, pentru el, scepticismul religios nu e altceva decît "practica conştientă" (AG, p.342) a paradoxului, înţelegem mai bine de ce afirmaţiile şi negaţiile sale acerbe la adresa divinităţii nu diferă *calitativ*; în virtutea logicii sale paradoxale, trecerea de la unele la celelalte e naturală şi uşoară. Numai că, dacă îndoiala s-a instalat, nu mai există drum de întoarcere spre certitudinile iniţiale, oricît de contradictorii ar fi ele. Doar dacă... "Sunt un sceptic ? Sunt un flagelator ? – Nu o voi şti niciodată şi e cu atît mai bine. " (S, p. 1498)

Note

[1] Scrisoare către Aurel Cioran, 20 iunie 1967, citată de Gabriel Liiceanu, *Itineraires d'une vie: E. M. Cioran*, Paris, Michalon, 1995, p.12.

[2] « Oboseala e specialitatea familiei mele », scria el într-o scrisoare către Constantin Noica, din 29 septembrie 1979, in G. Liiceanu, *op. cit*., p.13.

[3] Scrisoare din 6 februarie 1979, in G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 17.

[4] Într-un interviu cu Michael Jacob, in *Bildstreit Widerspruch, Einheit und Fragment in der Kunst seit 1960*, Köln, 1989, p. 377.

[5] in *Convorbiri cu Cioran*, Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 36.

[6] in *Schopenhauer et Cioran. Philosophies parallèles*, Cahiers « Emil Cioran », II, Sibiu / Leuven, 2000.

[7] *Convorbiri cu Cioran*, p. 7.

[8] după cum îi scrie lui Mircea Eliade, pe 15 noiembrie 1933, in *Scrisori către cei de-acasă*, Bucureşti, Humanitas, 1995, p. 269.

[9] Dacă Ionesco vorbea de „rinocerizare", Cioran contempla metamorfoza unui întreg popor într-o „pădure fanatică" şi se declara bulversat de dimensiunea colectivă a hitlerismului, „ca şi cum toți, fanatizați pînă la imbecilitate, deveneau instrumentele unei deveniri demonice." (*În ajunul dictaturii*, „Vremea", 21 februarie 1937).

[10] Îi scrie, de pildă, lui Constantin Noica, pe 23 noiembrie 1941: „Cum l-aş putea exprima pe acest om ? Participă în egală măsură la inteligența şi la viciile noastre, încarnează formula individuală a neîmplinirii fiecăruia dintre noi." (Scrisoare citată de Liiceanu, *Itinéraires*..., p. 30)

[11] În 1947, îi scrie fratelui său: „Mă întreb uneori cum am putut scrie *Schimbarea la față a României*. (...) Participarea la vicisitudinile temporale nu e decît agitație vană. Dacă ține să-şi păstreze o oarecare demnitate, omul trebuie să-şi neglijeze statutul de contemporan. Ce departe aş fi acum, dacă aş fi înțeles asta la 20 de ani." (*Itinéraires*..., pp. 39, 42)

[12] « Dintotdeauna am îmbrățişat cauze pierdute, adică sortite a fi pierdute. Ce tainică complicitate cu eşecul în toate ambalările mele !" (*Cahiers*, Paris, Gallimard, 1997, p. 165)

[13] « Extravagațele mele de atunci îmi par de neconceput; nu puteam nici măcar să-mi imaginez trecutul; şi cînd mă gîndesc acum, parcă-mi amintesc viața altcuiva. Şi e un altul pe care îl reneg, întregul meu „eu" este altundeva, la mii de leghe de cel care a fost." (*Țara mea*, Bucureşti, Humanitas, 1996, p. 136)

[14] Îi mărturiseşte lui Fritz J. Raddatz afinitatea sa cu fascismul românesc, precizînd: « Nu eram interesat de idee, ci de exaltarea care i se asocia. În felul acesta s-a stabilit un fel de relație între oamenii aceia şi mine. De fapt, e o poveste patologică."; şi adaugă: „În acelaşi timp, ca fiu de preot, am participat la toate reuniunile Congresului mondial al evreilor

ținute la Bucureşti şi eram singurul ne-evreu de acolo." (*Convorbiri cu Cioran*, p.167)

[15] in Badische Zeitung, 14 noiembrie 1988.

[16] Iată două exemple, între altele: „Nu-l poți iubi pe Dumnezeu decât urîndu-l"; „Dar în negațiile mele era o asemenea flacără, încît mi-e imposibil să cred că nu a fost o iubire răsturnată, o idolatrie pe dos." (*Țara mea*)

[17] *Scrisori către cei de-acasă*, p. 43.

[18] Cuvinte evocate de Cioran într-o discuție cu Gerd Bergfleth, in *Convorbiri*..., pp. 98-99.

[19] E. M. Cioran, Constantin Noica, *L'Ami lointain. Paris-Bucarest*, Paris, Criterion, 1991, pp. 8-9.

[20] *Itinéraires*..., p. 53.

[21] *Itinéraires*..., p. 73.

[22] Scrisoare către Bucur Tincu, din 29 aprilie 1974, in *Scrisori către cei de-acasă*, p. 321.

[23] Jean-Noël Vuarnet, art.cit., p. 36.

[24] În decembrie 1935, îi scrie lui Mircea Eliade : « De la senzația cea mai redusă la cea mai amplă revelație, totul îmi pare a se mişca pe o dimensiune religioasă. [...] Gînditorii care n-au ajuns la concepția paradisului mi se par sterili, călduți, ilizibili. [...] Tot ce nu este poezie, mistică sau muzică e trădare. » (*Scrisori către cei de-acasă*, p. 272)

[25] Friederich NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Club français du livre, 1956, p. 228.

[26] Ioan P. COULIANO, *Les Gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990, p. 291.

[27] Bernard BRO, *Peut-on éviter Jésus-Christ ?*, Paris, Éditions de Fallois / Éditions Saint-Augustin, 1995, p. 251.

[28] "Credința e atît de moartă, încît te întrebi dacă a trăit vreodată ..., in *Oeuvres de Leon Bloy*, *Dans les ténèbres*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 291.

[29] Michel de CERTEAU, *La Fable mystique .XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Gallimard, 1982, p. 10.

[30] Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 47.

[31] ibid., p. II.

[32] in *La foi n'est pas ce que vous pensez*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 68.

[33] *Le Gai Savoir*, p. 145.

[34] « E mult de cînd cultura noastră a renunțat la căutarea salvării şi a vindecării », *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 59.

[35] *Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 410.

[36] « *Tzintzoum*. Acest cuvînt ridicol desemnează un concept major al

Kabbalei. Pentru ca lumea să existe, Dumnezeu, care era totul şi peste tot, a consimțit să se strîngă, să lase un spațiu vid care să nu fie locuit de el : în această 'gaură' a luat naştere lumea. […] Suntem produsul înghesuirii sale voluntare, a retragerii, a absenței sale parțiale. » (NN)

[37] Michel de Certeau et Jean-Marie DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, p. 11.

[38] Fr. Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, Paris, Mercure de France, 1909, p. 270.

[39] *Fragments posthumes*, p. 26.

[40] ibid.

[41] Părintele Galeriu, în *Dialoguri de seară*, Bucureşti, Harisma, 1991.

[42] Eugène DREWERMANN, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 244.

[43] *Le Mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, in *Le Mal*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 18.

[44] ibid., p. 23.

[45] « Tirania frînge sau întăreşte individul ; libertatea îl înmoaie şi-l transformă în marionetă. Omul are mai multe şanse să se salveze prin infern decît prin paradis. » (AA).

[46] In *Vérité et révélation*, p. 65.

[47] *Esprit et liberté*, p. 161.

[48] *op. cit.*, p. 94.

[49] vezi *Sur la balance de Job*, Paris, Flammarion, 1971, p. 93 şi urm.

[50] « Mă întreb încă de la cine – Dumnezeu sau diavol – ne vine cunoaşterea, căci mă îndoiesc că răul vine doar de la diavol. » (CA).

[51] Cioran, *Beginnings of a Frienship*, in *Myths and Symbols. Studies in honour of Mircea Eliade*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, p. 414.

[52] *Mathesis sau bucuriile simple*, Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 67.

[53] In *Cioran, un amateur de désastre*, "Le Figaro", 21 Juin 1995, p. B-29.

[54] Cioran, *Michaux ou la passion de l'exhaustif* (1973), in Henri Michaux, *Oeuvres récentes*, Paris, Le Point Cardinal, 1985, p. 5.

[55] *Entretiens avec Sylvie Jaudeau. En lisant, en écrivant*, Paris, José Corti, 1990, p. 13.

[56] Jean STAROBINSKI, *Melancolie, nostalgie, ironie*, Bucureşti, Meridiane, 1993, pp. 43-44.

[57] *Entretiens avec Sylvie Jaudeau*, p. 16.

[58] după cum îi spune lui Gerd Bergfleth, in *Convorbiri...*, pp. 118-119.

[59] „Dumnezeu le datorează tot: gloria, misterul, eternitatea" (IE).

[60] *Le sens de la création*, p. 391.

[61] « Era ceva din cavaleri la acei mistici. Purtînd un scut secret, neîmblînziți pînă în pasiunea lor de a se tortura, aveau mîndria geamătului, o demență contagioasă, incendiară » (IE).

[62] Maître ECKHART, *Les Traîtés*, Paris, Seuil, 1971, p. 126.

[63] "Transfigurarea e aneantizarea supremă a omului, care ajunge, atunci, la sine şi se aneantizează în divinitate. Transfigurarea e negarea de sine [...]". (CA)

[64] *Cioran ou le dernier homme*, p. 97.

[65] « Sunt ca o mare ce-şi retrage apele pentru a-i face loc lui Dumnezeu. Imperialismul divin presupune refluxul omului » (LS).

[66] "Ca şi cum, dacă l-ar înghiți o fiară, el s-ar simți digerat în burta ei tenebroasă [...]. Căci trebuie să treacă prin acest mormînt al morții obscure pentru renaşterea spirituală pe care o aşteaptă." Jean de la CROIX, *La Nuit obscure*, II, 6, p. 432.

[67] Stéphane LUPASCO, *Logique et contradiction*, Paris, PUF, 1947, p. 192.

[68] S.Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, p. 108.

[69] William JOHNSTON, *Zen et connaissance de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 92.

[70] "Ceva în noi refuză Nimicul, pe cînd spiritul ne arată că totul e *nimic*. Acest *ceva* să fie, oare, *totul* ?" (AG)

[71] "Divinitatea fragilă e un Nimic, un Supra-Nimic care vede nimic în tot...", Angelus Silesius, *Le voyageur chérubinique*.

[72] « În interiorul cercului care închide ființele într-o comunitate de interese şi speranțe, spiritul duşman al miracolelor îşi croieşte drum din centru către periferie. Nu mai suportă să audă de aproape viermuiala oamenilor ; vrea să privească cît mai de departe posibil blestemata simetrie care îi leagă […] Dar, adept al separărilor, căutînd drumuri pe care hoardele să nu bîntuie, se retrage către marginea extremă şi evoluează pe circumferința cercului, pe care nu-l poate depăşi atît timp cît e supus corpului ; totuşi, Conştiința planează mai departe, complet pură într-un plictis fără ființe sau obiecte. » (TD)

[73] « Viața nu e decît această nerăbdare de a decădea, de a prostitua singurătățile virginale ale sufletului prin dialog, negație imemorială şi cotidiană a Paradisului » (TD), iată de ce « există o demnitate care ne împiedică să dispărem în Dumnezeu şi care ne transformă clipele în rugăciuni pe care nu le vom rosti niciodată ». (ibid.)

[74] *Les Gnostiques*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 148-149.

[75] « Cred că gnoza, ca viziune, e imens de fecundă. […] Prezența universală a răului poate foarte bine să fie explicată printr-un Dumnezeu rău, devreme ce unul bun nu e suficient. », *Convorbiri...*, pp. 123-124.

[76] Ioan P. Couliano, *Les Gnoses dualistes d'Occident,* p. 315.

[77] Ambiguitatea non-coincidenței este, poate, singura evidență pentru care Cioran nu-l consideră pe Dumnezeu responsabil, căci îi permite o uşoară îndoială asupra încarcerării noastre definitive aici jos : « Dacă Dumnezeu a putut afirma că e 'cel care este', omul, dimpotrivă, ar putea să se definească drept 'cel care nu este'. Totuşi, el poartă în el şi peste

el ceva ireal, nepământean, care se dezvăluie în pauzele febrilității sale. De atîta vag şi echivoc, ba e de aici, ba nu e de aici. » (CT)

[78] « Îi datorăm lui Ugo Bianchi (*Prometeo*, 48-53) o tipologie funcțională care înregistrează principalele perechi de trăsături opuse prezente în toate sistemele dualiste : *radical /mixt* ; *escatologic (sau linear) / dialectic (sau ciclic)* ; *anticosmic / procosmic*. » (I.P.Culiano, *op. cit.*, p. 33). Precizăm că nu împrumutăm de la U. Bianchi concepția sa asupra dualismului şi monismului gnostic, adică opozitia între *pneumatici* şi *hilici,* pe de o parte, consubstanțialitate a lui Dumnezeu şi a pneumei, pe de alta (distincție pe care a făcut-o în *Il Dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, 1958, pp. 20-21).

[79] Opiniile sunt împărțite aici : majoritatea exegeților pun în evidență pesimismul extrem al gnosticilor ; la alți cîțiva, între care şi Culianu, acosmismul are o nuanță mai degrabă optimistă ; în sfîrşit, pentru alții, « viziunea gnostică nu e nici pesimistă nici optimistă, ci escatologică : dacă lumea e rea, există bunătatea Dumnezeului extramundan ; dacă lumea e o închisoare, există altceva […] » (Hans JONAS, *La religion gnostique. Le message de Dieu et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978, p. 342).

[80] Henri-Charles PUESCH, *En quête de la Gnose*, vol. I, *La Gnose et le temps*, Paris, Gallimard, 1978, p. XX.

[81] « Cine sunteți ? – Sunt un *străin* pentru poliție, pentru Dumnezeu, pentru mine însumi. » (DR)

[82] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a ființei*, Bucureşti, Bucovina I. E. Torouțiu, 1944, p. 18.

[83] M. Vulcănescu, *op. cit.*, pp. 18-20.

[84] I. P. Culianu, *Experiențe ale extazului*, Bucureşti, Nemira, 1998, p. 67.

[85] prin opoziție cu “contradictoriul neesențial” interuman. Stéphane Lupasco, *L’Univers psychique*, Paris, Denoël-Gonthier, 1979, p. 226.

[86] *Mitologie românească*, Bucureşti, 1942, p. 15.

[87] *Les asymétries constitutives*, în "Kurier" des Bochumer Gesellschaft fur Rumanische Sprache und Literatur no. 17, Bochum Universitatsverlag Drr. N. Brockmeyer, 1993, p. 251.

[88] ibid., p. 251.

[89] "În ziua în care am citit lista tuturor cuvintelor, sau aproape, de care dispune sanscrita pentru a desemna absolutul, am înțeles ca mi-am greşit calea, țara şi limba." (NN)

[90] "Budismul şi creştinismul nu sunt decît răzbunare şi gelozie față de suferinzi. *În clipa agoniei, simt că nu voi putea decît să fac apologia orgiei*." (CD)

[91] Thomas MERTON, *Mystique et Zen*, Paris, Éd.du Cerf, 1972, pp. 8-9.

[92] Să ne amintim de unul din principiile şcolii zen a lui Rinzai : « Cei ce ştiu nu vorbesc, / Cei ce vorbesc nu ştiu », in A.W.Watts, *Le Bouddhisme*

zen, Paris, Payot, 1972, p.11.

[93] Rosa Maria Pereda, *Cioran l'étranger*, in « Magazine littéraire » no. 204, feb. 1984, p. 84.

[94] "În alt loc, în Genjo Koan, se spune: ' Ce e calea lui Buddha ?' 'E studierea ego-ului.' 'Ce înseamnă să studiezi ego-ul ?' 'Înseamnă să te uiți pe tine. [...] Nu te gîndi. Nu căuta. Nu dori. Nu reține. Nu obține. Nu abandona.' " Taisen DESHIMARU, *Zen et arts martiaux*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 66.

[95] A.W. Watts, *Le Bouddhisme zen*, p. 46; creația însăşi a omului de către cei doi zei plutind deasupra mării primitive aminteşte în toate privințele de cele mai vechi legende româneşti. Brahma şi Vishnu, pe de o parte, Dumnezeu şi Diavolul, de cealaltă, decid împreună să creeze, dar principiul răului e cel care coboară întotdeauna în adîncul apelor pentru a aduce lutul.

[96] "De cîte ori dau fie şi numai peste o sentință budistă, îmi revine cheful de a mă întoarce la această înțelepciune pe care am încercat s-o asimilez mult timp şi de care, în mod inexplicabil, m-am îndepărtat în parte. În ea rezidă nu adevărul meu, ci ceva mai bun... şi prin ea acced la acea stare în care eşti pur de orice, de iluzii în primul rînd." (MA)

[97] *Cioran ou le dernier homme*, p. 134.

[98] citat de Bernard Sarrazin, in *La Bible en éclats. L'imagination scriptuaire de Leon Bloy*, Paris, Desclée, 1977, p. 85.

[99] "De ce, atunci cînd ne cufundăm în secretul devenirii, suntem cuprinşi de un frison patetic şi de o tulburare apropiată de religie ? Devenirea să nu fie, oare, decît o fugă departe de Dumnezeu ? Mersul ei sfîşietor, o întoarcere către El ?" (AG)

[100] Cioran către Jacques Dupront, « Cioran : le vide, l'ortie et le saxophone », in *Territoires de l'imaginaire*, Paris, Seuil, 1986, p. 122.

[101] Cioran, « Timp şi relativism », Gândirea, XII, 10, 1932, p. 384.

[102] „ (...) avem tot interesul să fim cît mai departe de viitor." (FI)

[103] *Scrisori către cei de acasă*, pp. 201-202.

[104] Alain de Benoist, « Cioran : le désespoir réfléchi » (« Cioran : disperarea lucidă »), in *Le Figaro littéraire*, 12-13 nov. 1977, p. 25.

[105] Gabriel Matzeneff, « Les Carnets », in *Les Nouvelles littéraires*, 31 dec.-6 ian. 1974, p. 24.

[106] "Dacă ar exista o formă curentă, chiar oficială, de a te suprima, sinuciderea ar fi mult mai uşoară şi mai frecventă. Dar cum pentru a sfîrşi trebuie să-ți cauți propria cale, pierzi atîta timp meditînd la fleacuri, încît uiți esențialul." (V)

[107] cu R. M. Pereda, *op. cit.*, p. 84.

[108] "[...] singurul de care ne e greu să ne separăm e acest demiurg, de care ne leagă înseşi relele de care vrem să fie responsabil. La el ne gîndim în legătură cu cel mai mărunt act al vieții şi cu viața în sine. [...], la *el*,

zeul special, absolut aparte." (DR)

[109] *Sensul creației*, p. 171.

[110] Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Éd. Montaigne, 1938, p. 30.

[111] ibid., p.117.

[112] "Între oroare şi extaz, practic o melancolie activă". (CC)

[113] « Melancolia e o religiozitate fără nevoie de Absolut, o alunecare în afara lumii fără atracția transcendenței, o înclinație către aparențele cerului – dar insensibilă la simbolul pe care îl reprezintă. » (AG)

[114] Etimologia ar duce către o lectură sumbră a melancoliei (*melas* = negru, *kholé* = bilă, umoare, fiere), privilegiată inițial şi de Marsilio Ficino (*De vita triplice*), care o aşează sub semnul lui Saturn şi al Lunii, anticipînd "soarele negru" nervalian sau "spleen-ul" baudelairian. Dar Ficino însuşi, înscriindu-se de astă dată într-o tradiție ce merge de la Aristotel pînă la Kant, dedramatizează melancolia, citînd-o printre premisele necesare creativității; de atunci, e adesea percepută ca o vagă tristețe, mai degrabă dulce, însoțind reflecția şi reveria.

[115] Cioran e foarte sensibil la aceasta şi vorbeşte despre „mîndria diabolică de a dispune de amărăciune împotriva a orice, de a desfigura banalitatea în vîrtejul paradoxului şi de a tulbura tăcerea naturii prin pasiunea contradicției..." (AG)

[116] "Lacrimile, criteriu de adevăr în lumea sentimentelor. [...] Există *inițiați* în materie de lacrimi care n-au plîns niciodată *cu adevărat*." (LS)

[117] "Muzica e mijlocul prin care *timpul* ne vorbeşte. [...] În anumite momente muzicale, *palpăm* timpul. Cînd muzica ne vorbeşte despre eternitate, ea o face ca *organ* al timpului. Dorința de eternitate a muzicii este o fugă de timp. Ea nu e nici un etern prezent, nici o actualitate continuă, nici o eternitate dincolo de timp." (CA)

[118] "[...] muzica este de o esență superioară vieții şi, desigur, morții." (MA)

[119] *La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 93.

[120] preluat de Jankélévitch, *op. cit.*, p. 86.

[121] *Ecritures ironiques*, PU Lille, 1988, p. 15.

[122] "Nu am idei, ci obsesii. Idei poate să aibă oricine. Niciodată ideile nu au provocat prăbuşirea a ceva." (CD) Cioran a considerat întotdeauna – una din cele cîteva constante vitale ale sale – că o primă datorie de onestitate intelectuală era să-şi aleagă un număr limitat de idei, eventual una singură, pentru a-şi defini un univers personal, un absolut îngust în care să se înfăşoare : " I believed that one could be something only by adopting, whole-cloth, an attitude – thereby eschewing availability, pirouettes, constant self-renewal" ("Am considerat că nu poți fi ceva decît adoptînd cu totul o atitudine – eschivînd, prin urmare, disponibilitatea, piruetele, permanenta înnoire de sine"), in *Beginnings of a Friendship*, p. 410.

[123] Cioran se autodefineşte astfel într-o scrisoare către C. Noica, in

« Addenda la Cioran », *Istorie şi utopie*, Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 143.

[124] *Michaux ou la passion de l'exhaustif*, p. 4.

[125] *L'Hermite de Vitry*, in Paul Valet, *Paroxysmes*, Paris, Le Dilettante, 1988, p. 6.

[126] "Am scris aceste divagaţii în 1935 -1936, la 24 de ani, cu pasiune şi orgoliu. Din tot ce-am publicat în româneşte şi franţuzeşte, acest text este poate cel mai pasionat şi, în acelaşi timp, îmi este cel mai străin. Nu mă regăsesc în el [...]". *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Humanitas, 1990.

[127] "Aş vrea să izbucnesc într-o explozie radicală cu tot ce am în mine, cu toată energia şi cu toate conţinuturile, să curg, să mă descompun şi într-o expresie nemijlocită distrugerea mea să fie *opera* mea, creaţia, inspiraţia mea. Să mă realizez în distrugere, să cresc în cea mai nebună avîntare pînă dincolo de margini şi moartea mea să fie triumful meu." (CD, p. 81)

[128] "Fie ca cerul să ia foc iar flăcările sale să lingă ţeasta oamenilor ! Fără liniştea bolţilor, fără încîntări senine, fără zîmbete searbăde sub clar de lună ! Doar furtuna astrelor în delir grefată pe figurile tragice ale gîndirii !" (BV, p. 533)

[129] transcris în *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, Sibiu, Ed. Univ. "Lucian Blaga" şi Leuven, Éd. Les Sept Dormants, 1998, pp. 155-157.

[130] *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972, pp. 11-17.

[131] ridicat de Irina Mavrodin, in *Cioran: style et écriture*, in *Cahiers*..., 1998, pp. 16-18.

[132] in *Cioran l'hérétique*, capitolul *La seconde naissance de Cioran (A doua naştere a lui Cioran)*.

[133] cu o singură excepţie, tema "românismului", tratată cu toată violenţa mesianică a începuturilor în acel text pe care ar fi dorit să-l vadă dispărînd, *Schimbarea la faţă a României*, temă abandonată în urma evoluţiei gîndirii sale politice şi mutaţiilor presupuse de exil.

[134] "Traci şi Bogomili – nu pot uita că am bîntuit prin aceleaşi ţinuturi, nici că unii plîngeau la naşterea copiilor lor, iar alţii, pentru a-l disculpa pe Dumnezeu, îl făceau responsabil pe Satana de infamia Creaţiei." (NN)

[135] "Deficienţele culturilor mici sunt aşa de mari, încît, lăsate în cursul lor firesc, degenerează în caricaturi. Biologiceşte, pot reprezenta un exemplu rar; le lipseşte totuşi *instinctul*, care să le mîne spre destinaţia lor iniţială." (SFR , p. 8)

[136] E interesant de semnalat acest simbol recurent, ambivalent – ca orice simbol – ce revine, spre exemplu, sub pana Anei Blandiana, care scria, la începutul anilor ’80, la începutul unui poem celebru, destinat să înşele cenzura, "Suntem un popor vegetal"...

[137] "Tant d'aspects de l'âme magyare m'inspirent une sympathie infinie; je

suis cependant incapable du moindre attachement au peuple magyar, à son histoire. [...] La théorie spenglérienne de *l'âme originaire* des cultures ne trouve nulle part de vérification plus évidente qu'en Hongrie. Sous toutes les formes de culture, ils ont gardé les pulsations initiales. Il y a trop de sang dans l'esprit magyar pour que la Hongrie soit autre chose qu'une âme." (p. 157)

[138] Les Juifs aussi *savent* jusqu'à *l'hystérie* qu'ils sont Juifs, et les Russes de même. Mais les Juifs n'aiment point cette lucidité, à laquelle ils renonceraient de bon coeur si tous les non Juifs ne l'éveilleraient point. Aucun Juif ne te pardonne de savoir qu'il est Juif. Dans le monde, individualisé à la limite, *hors-la-loi* racial, il se déchire dans un orgueil douloureux." (p. 55)

[139] "La barbarie germanique dérive de l'incapacité des Allemands à maintenir un équilibre entre vie et esprit. [...] Même l'éclat de la vie en eux a toujours quelque chose d'inhumain, qui défie les convenances. Tout le messianisme allemand présente ce caractère élémentaire, explosif et orgueilleux, à la différence de celui français, discret et réservé, mais pas moins impérialiste." (p. 14)

[140] *Cioran ou le devoir de cruauté*, in *Lectures de Cioran*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 47 .

[141] Andrei Pleşu: "Fragmentul este suprema onestitate a discursului", *Jurnalul de la Tescani*, p. 85; Cioran adaugă o notă concesivă: "[…] *fragmentul*, gen dezamăgitor, fără îndoială, deşi singurul onest", *Sfîrtecare,* p.1495.

[142] ibid.

[143] cuvinte citate într-o discuție cu Dominique ARBAN, *E. M. Cioran, écrivain roumain est devenu un écrivain français*, "Le Figaro littéraire", 1 iulie 1950, p. 6.

[144] *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 9.

[145] *«Penser contre soi»: réflexions sur Cioran*, p. 60.

[146] maxime 304, La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris, Booking International, 1994, p. 64.

[147] *Glossaire*, *op. cit.*, p. 1762.

[148] ibid., p. 1763.

[149] Cioran, *Anthologie du portrait*, p. 14.

[150] În funcție de dispoziția de moment, Cioran apreciază că între francezi şi Dumnezeu se interpune "salonul" (AG, p.349) sau "ingeniozitatea" (SA, p. 790).

[151] S. Sontag, "*Penser contre soi*"..., p. 57.

[152] Iată un exemplu ce ilustrează în acelaşi timp condiția de existență a aforismului cioranian într-un enunț care este în sine o sentință: "Tot ceea ce putem clasa e perisabil. Nu durează decît ceea ce permite mai multe interpretări." Cioran, AA, p.1713.

[153] Etimologia ne e reamintită de P. Bollon: "cuvîntul vine din grecescul *aphorismos*, «delimitare» sau «definiție», care se descompune în *apo*, sufix ce indică o separare, şi *oridzo*, «borna»", *Cioran l'hérétique* , pp. 159-160.

[154] *Le Voyageur et son ombre*, p. 260.

[155] P. Bollon, *Cioran l'hérétique*, p. 162.

[156] ibid., p. 812.

[157] care l-a costat cu atît mai mult, cu cît era deosebit de sensibil la caracterul "intransmisibil" (scrisoare către Aurel Cioran, din 5 august 1974, in *E.M.Cioran… poursuivis par nos origines*) al culturii române, la şansa paradoxală şi discutabilă a unei civilizații de a nu-şi aparține decît ei însăşi.

[158] Jean Chalon îl citează printre alți autori – Ionesco, J. Green şi H. Bianciotti, care redau limbii franceze "o strălucire de care avea mare nevoie în aceste vremuri de descompunere extremă" (*Ces écrivains d'ailleurs qui on choisi le français*, "Le Figaro littéraire", 7 avril 1986, p. 31), iar Pierre de Boisdeffre subliniază cu finețe că, "pînă la urmă, şi Cioran se refugiază în singurul regat al limbajului: «suferința obiectivării, obsesia punctului şi a virgulei.» […] Românul Cioran este foarte francez în aceea că literatura este singura împlinire posibilă pentru el." (*Du Marquis de Custine à E.M. Cioran. La divinisation de la littérature*, "Combat", 30 août 1956, p. 7).

[159] "[…] efuziunii, sub indiferent ce formă s-ar prezenta, îi prefer acum concizia, rigoarea, răceala voită. Viziunea mea asupra lucrurilor nu s-a schimbat fundamental; ceea ce s-a schimbat cu certitudine însă este *tonul*. […] Nutresc tot mai mult – şi oboseala trebuie să fie de vină – o slăbiciune pentru uscăciune, pentru laconism, în dauna exploziei." Cioran, EA, p.1627.

[160] "Înşelătoria stilului: a da tristeților obişnuite o turnură insolită, a înfrumusețа micile nefericiri, a îmbrăca vidul, a exista *prin cuvînt*, prin frazeologia suspinului sau a sarcasmului!" Cioran, SA, p.751.

[161] "Dacă m-am ocupat atît de mult de stil, e pentru că am văzut în el o sfidare a neantului: dacă n-am putut cădea la învoială cu lumea, a trebuit s-o fac cu verbul." *Cahiers*, p. 74.

[162] ibid., p. 937.

[163] *Critique et vérité*, in *Œuvres complètes*, tome II, 1966-73, Paris, Seuil, 1994, p. 27.

[164] Anca Visdei, *Cioran parle*, "Les Nouvelles Littéraires" 3, 27.01-2.02.1986, p. 9.

[165] TD; puțin mai sus, scria: "Spun: *copac, casă, eu, magnific, stupid*: aş putea spune orice, şi visez la un asasin al tuturor numelor şi al tuturor adjectivelor, al tuturor acestor rîgîieli onorabile." (ibid., p. 718).

[166] Pe 2 septembrie 1986, îi declara Sandei Stolojan că România îl

obsedează: "[…] tot ceea ce am scris provine din faptul că sunt român… acest neant, acest dezgust de toate…", Sanda Stolojan, *Au balcon de l'exil roumain à Paris. Avec Cioran, Eugène Ionesco, Mircea Eliade, Vintilă Horia...*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 224.

[167] Cioran, *Face aux instants*.

[168] R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, *op. cit.*, p. 1501.

[169] ibid., p. 1478.

[170] citat de C. Rowinski, *Aphorisme – Paradoxe – Humour*, in *L'Humour européen*, vol. I, II, Lublin-Sèvres, 1993, p. 251.

[171] Elias Canetti, *Karl Kraus, école de la résistance*, in K. Kraus*, La littérature démolie*, Paris, Éd. Rivages, 1990, p. 27.

[172] Cioran, *Beginnings of a Friendship*, p. 409.

[173] *Le Voyageur et son ombre*, p. 302.

[174] "Nu-ți sapi rațiunile de a trăi fără a le săpă în acelaşi timp pe cele de *a scrie*." Cioran, *Face aux instants*.

[175] *Cioran ou la dissection du gouffre*, Paris, Henri Veyrier, 1991, p. 159.

[176] in *E. M. Cioran: între "demonul fanfaron" şi "barbarul sub clopot"*, in *Lectures de Cioran*, p. 64.

[177] care scrie, între altele, "Dar dezgustul şi revolta pe care le-am simțit în ultimul timp citind o carte întunecată şi lipsită de omenie, carte publicată de un român la o editură vestită în Franța şi în lume, m-au îndemnat să-mi reiau vechea îndeletnicire vorbind cititorilor români despre acea carte. Este vorba de întristătoarea *Ispita de a exista (La tentation d'exister)* a d-lui E. M. Cioran", *Pro şi contra Emil Cioran*, Bucureşti, Humanitas, 1998, p. 171.

[178] Iată un mic extras din analiza fenomenului "trăirismului" : "Nota dominantă a trăirismului lui Cioran este negativismul total, care proclamă drept principii anularea tuturor valorilor umane şi « aruncarea în aer » a întregii lumi. Evident, pe planul filosofiei, o asemenea atitudine nu poate duce decît la antiintelectualism, la agnosticism şi subiectivism, la iraționalism şi agresivitate antiumană", *Trăirismul* (1980), in *Pro şi contra Emil Cioran*, p. 265.

[179] *Emil Cioran*, in *Pro şi contra Emil Cioran*, p. 158.

[180] in *Pro şi contra Emil Cioran*, p. 211.

[181] *Farsa 'originalității*, in *Pro şi contra Emil Cioran*, p. 218.

[182] *Emil Cioran*, in Pro *şi contra Emil Cioran*, p. 220.

[183] ibid., p. 224.

[184] Ne referim la celebrul "dialog" la distanță între Cioran şi idolul său din tinerețe, sclipitorul gînditor fără operă, Petre Țuțea, abil orchestrat de filosoful şi directorul Editurii Humanitas, Gabriel Liiceanu, difuzat de TVR în 1990.

[185] in "Le Point", 4 aprilie 1997.

[186] "Magazine littéraire"n°327, déc.1944.

[187] Păstrînd proporţiile, acelaşi lucru e valabil şi pentru alte spaţii culturale; ne-o dovedeşte şi romancierul american Jim Harrison care, în *The Man Who Gave Up His Name (Omul care a renunţat la numele său)*, face din Cioran maestrul spiritual al protagonistului şi îşi umple textul cu citate şi trimiteri cioraniene.

[188] Să luăm un singur mic exemplu, care, după ştiinţa noastră, nu a mai fost semnalat pînă în prezent, dar care se vădeşte emblematic pentru tipul de deformare practicat de autoare. Este vorba, la prima vedere, despre un detaliu nesemnificativ, anecdotic, dar care capătă în contextul analizei o alură de rechizitoriu. Astfel, A. Laignel-Lavastine reia (p. 146) confesiunile unui fost elev de-al lui Cioran la liceul din Braşov, Ştefan Baciu, care povesteşte că la examenul oral de bacalaureat, întrebat despre problema eticii, a fost nevoit să răspundă: "După profesorul de filosofie, etica nu există." Pînă aici, totul e în ordine, confruntarea cu mărturia lui Baciu în română (*Pro şi contra Emil Cioran*, p. 372) arată o concordanţă perfectă; şi apoi, imperceptibil, săgeata e lansată, căci Laignel-Lavastine se crede obligată să adauge :"Va primi nota cinci pe douăzeci." Fără comentarii. Ceea ce reprezintă o greşeală grosolană, voluntară sau nu, deoarece Baciu a primit într-adevăr un cinci, dar din zece, cum e sistemul de notare românesc, nu din douăzeci ! Deci, deşi la limită, candidatul a luat examenul de filosofie, în timp ce, prin versiunea ei, Laignel-Lavastine sugerează discret dar ferm că Cioran avea de pe atunci o influenţă nefastă asupra elevilor săi, care – iată – ajungeau chiar să rateze un examen major din cauza lui şi aşa mai departe, derapajele devin repede greu de controlat, iar manipularea îşi urmează insidios cursul...

[189] într-o dezbatere găzduită de revista "22" no. 25, 2002.

[190] in *Styles of Radical Will*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1987, pp. 74 -95.

[191] *A Monk Manqué*, in *Hugging the Shore*, New York, Knoph, 1983, pp. 597-602.

[192] *Song of the Would-Be Executioner's Son*, Times Literary Supplement, 1998.

[193] in "Die Zeit", 29 iunie 1984.

[194] Roger Dadoun, *De la raison ironique*, Paris, Des femmes, 1988, p. 15.

[195] avec Verena von der Heyden-Rynsch, *Conversations avec Cioran*, p. 68.

[196] Serge Canadas o foloseşte pentru a desemna pendularea scriitorului "*între implicare şi eschivă*" (*L'écart suprême. Cioran: Sur les cimes du désepoir*,"Critique", janv.-fév. 1991, 524-525, p. 25); R.M. Albérès conturează şi el portretul acestui eseist care are "încheietura nervoasă, ochiul rapid, detenta imparabilă: este scrimerul perfect."(*Le penseur et la ciguë*, "Les Nouvelles Littéraires", 17-23 juin 1974, p. 4).

[197] *Quel paradis pour Cioran ?* , "La Quinzaine littéraire" no. 674, 16-31 juillet 1995, p. 10.
[198] *Cioran ou la dissection du gouffre*, p. 28.
[199] *Les continents de l'insomnie*, in Gabriel Liiceanu, *Itinéraires d'une vie*, Paris, Éd. Michalon, pp. 128-129.
[200] in *Un «penseur crépusculaire»*, "Combat", 29 sept. 1949, p. 4.
[201] in Louis Chantigny, *Cioran. Le dialogue avec Dieu aux confins de la solitude*, in vol. *Silhouettes très parisiennes et l'art de l'écriture*, Verdun (Québec), Louise Courteau éditrice, 1988, p. 20.
[202] ibid.
[203] vezi Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1974, pp. 20-23.
[204] ibid., p. 21.
[205] "Ca un scorpion care se distruge cu propriu-i ac, Cioran se răneşte singur cu stilul său." (*E. M. Cioran, La Chute dans le temps*, "Nouvelle Revue Française" n°145, janv.1965, p. 340).
[206] in *Convorbiri...*, p. 21; "Nu sunt un pesimist, iubesc această lume îngrozitoare", precizează el în *Cahiers (Caiete)*, p. 238.
[207] Joseph De Maistre, *Du Pape et extraits d'autres oeuvres* (Présentation et choix de textes par E. M.Cioran), Monaco, Éd. du Rocher, 1957, p. 12.
[208] Jean-Noël Vuarnet, *L'Ecole du vertige*, p. 36.
[209] in *Un primitiv între sceptici*, interviu acordat săptămînalului berlinez "Freitag", reprodus în "Ziua", Bucureşti, 1995.
[210] Nicolas Berdiaeff, *Vérité et révélation*, p. 102.
[211] Scepticul "se îndepărtează de om, pe care-l consideră depăşit, la fel cum se îndepărtase de Demon, stăpînul său, căruia îi reproşează că a păstrat urme de naivitate şi iluzie." (CT).
[212] *Cioran ou la dissection du gouffre*, p. 172.
[213] "Ce nelinişteşte la Cioran e faptul că se înverşunează să trăiască cu ochii deschişi şi să stigmatizeze fără să îmbătrînească: el face din luciditate o fîntînă a tinereții." Jean Grosjean*, E.M. Cioran: Ecartèlement*, "Nouvelle Revue Française" n°324, janv. 1980, p. 113.

Tablou cronologic

1911, 8 aprilie

Emil CIORAN se naşte la Răşinari (lîngă Sibiu), al doilea copil al preotului ortodox Emilian Cioran şi al Elvirei (născută Comăniciu).

1920-1928

Cioran urmează cursurile liceului "Gh. Lazăr" din Sibiu, ca intern. Începutul "nopților albe" şi al rătăcirilor pe străzile oraşului; după 1926, lecturi filosofice intense.

1928-1932

Studii de filosofie şi estetică la Universitatea din Bucureşti; îi aprofundează pe Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, Woringer, Wölfflin, Spengler, Husserl, Heidegger, misticii (ruşi, spanioli, orientali). Lucrare de licență despre intuiționismul lui Bergson.

1931-1933

Primele publicații; articole în majoritatea revistelor din epocă. Participare febrilă la viața culturală şi politică din Bucureşti; vremelnică fascinație pentru Legiunea Arhanghelului Mihail. Începutul prieteniei cu Mircea Eliade şi Eugène Ionesco.

1933-1935

Studii de filosofie la Berlin, Dresda şi München, ca bursier al Fundației Alexander von Humboldt. Întîlniri cu Nicolas Hartmann şi Ludwig Klages.

1934

Apare *Pe culmile disperării*. Premiul pentru tineri scriitori români.

1936-1937

Profesor de filosofie la liceul "Andrei Şaguna" din Braşov. Publică *Cartea amăgirilor* şi *Schimbarea la față a României*.

1937

Lacrimi şi sfinți. Pleacă la Paris ca bursier al Institutului francez din Bucureşti.

1938

Se înscrie la Facultatea de Litere de la Sorbona. Proiect de memoriu asupra eticii lui Nietzsche.

1940

Amurgul gîndurilor.

1940-1944

Cioran scrie ultimul său text în limba română, *Îndreptar pătimaş*. la sfîrşit şi bursa.

1949

Gallimard îi publică prima carte în limba franceză, *Précis de décomposition (Tratat de descompunere)*.

1951

Premiul “Rivarol” pentru *Précis de décomposition*.

1952

Syllogismes de l'amertume (Silogismele amărăciunii).

1953

Paul Celan traduce *Précis de décomposition* în germană. Începutul unei prietenii dificile.

1956

La Tentation d'exister (Ispita de a exista).

1960

Histoire et utopie (Istorie şi utopie). Refuză premiul “Combat”. Se mută în mansarda din rue de l'Odéon, unde va rămîne pînă la sfîrşitul vieții.

1964 *La chute dans le temps (Căderea în timp)*.

1969

Le Mauvais Démiurge (Demiurgul cel rău).

1970

Scrie o prefață care va deveni *Valéry face à ses idoles (Valéry față în față cu idolii săi)*.

1973

De l'inconvénient d'être né (Despre nenorocul de a te fi născut).

1977

Cioran scrie *Essai sur la pensée réactionnaire. À propos de Joseph de Maistre (Eseu asupra gîndirii reacționare. Despre Joseph de Maistre).* Refuză premiul "Roger Nimier".

1979

Ecartèlement (Sfîrtecare).

1986

Excercices d'admiration. Essais et portraits (Exerciții de admirație. Eseuri şi portrete).

1987

Aveux et anathèmes (Mărturisiri şi anateme).

1988

Refuză "Marele Premiu Paul Morand" al Academiei franceze.

1995 20 iunie

Cioran se stinge după o îndelungată suferință. Este înmormîntat în cimitirul Montparnasse din Paris. Cîteva zile mai tîrziu, Gallimard publică *Oeuvres (Opere)*.

Repere bibliografice

Texte de E. M. Cioran

Volume:

- *L'Âge d'or*, Châteauroux, R. Bonargent, 1995.
- *L'Ami lointain (E.M. Cioran – Constantin Noica), Paris-Bucureşti*, Paris, Criterion, 1991.
- *Anthologie du portrait. De Saint-Simon à Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1996.
- *Aveux et anathèmes*, Paris, Gallimard, 1987.
- *La Chute dans le temps*, Paris, Gallimard, 1964.
- *Cioran şi muzica*. Texte selectate de Aurel Cioran, Bucureşti, Humanitas, 1996.
- *Ecartèlement*, Paris, Gallimard, 1979.
- *Exercices d'admiration*, Paris, Gallimard, 1986.
- *Face aux instants* (eau-forte: Eduardo Chillida), L'Ire des vents, 1985.
- *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960.
- *Des Larmes et des saints*, Paris, L'Herne, 1986.
- *De l'Inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, 1973.
- Joseph de Maistre: *Introduction* et choix de textes, Paris, Éd. du Rocher, 1957. Introduction rééditée, *Essai sur la pensée réactionnaire*, „Fata Morgana", 1977.
- *Le Mauvais Démiurge*, Paris, Gallimard, 1969.
- *Oeuvres*, Paris, Gallimard, «Quarto», 1995.
- *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1948.
- *...Poursuivis par nos origines*. Textes réunis par G. Liiceanu et Th. Enesco; livre conçu par Ion Nicodim, Longjumeau, Éd. de la Grand'rue, 1990.
- *Revelațiile durerii*, Cluj, Echinox, 1990 (Culegere de 38

articole publicate între 1932 şi 1940).

- *Scrisori către cei de-acasă*, Bucureşti, Humanitas, 1995.
- *Sissi ou la vulnérabilité*, in *Vienne 1880-1938: Apocalypse joyeuse*, Paris, Éd. du Centre Pompidou, 1986.
- *Singurătate şi destin*, Bucureşti, Humanitas, 1991 (Culegere de 76 articole publicate între 1931 şi 1944).
- *Sur les Cimes du désespoir*, Paris, L'Herne, 1990.
- *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, 1952.
- *Ţara mea / Mon pays*, Bucureşti, Humanitas, 1996; Paris, Gallimard, 1996.
- *La Tentation d'exister*, Paris, Gallimard, 1956.
- *Vacillations* (lithographies: Pierre Alechinsky), Paris, „Fata Morgana", 1979.
- *Variations sur l'imaginaire*. Textes et lithographies inédites, Paris, Club du livre – Philippe Lebaud Ed., 1972.

Articole:

- *Eonul dogmatic*, "Revista de filosofie", 1931.
- *Reflexiuni asupra mizeriei*, "Floarea de foc", 30.01.1932.
- *Sistem şi viaţă*, "Floarea de foc", 6.02.1932.
- *Individ şi cultură*, "Floarea de foc", 19.03.1932.
- *Iraţionalul în viaţă*, "Gândirea" no.4, 1932, s.176-180.
- *Sensul culturii contemporane*, "Azi", I, 2, 1932.
- *Timp şi relativism*, "Gândirea" XII, 10, 1932, s.383-384.
- *Ferdinand Bruckner*, "Gândirea" XII, 10, 1932, s.384.
- *Oskar Kokoschka*, "Gândirea" 12, 1932, s.333-334.
- *Unde ne sunt ardelenii ?*, "Calendarul", 1932-1933.
- *Homo americanus*, "Azi", janv.1933, s.572-573.
- *Revelaţiile durerii*, "Azi" II, 2, 1, 1933, s.579-589.
- *Însemnări despre moarte*, "Gândirea" 4, 1933, s.142-146.
- *Împotriva oamenilor inteligenţi*, "Discobolul", mai 1933, s.9.
- *Un nou clasicism*, "Discobolul", mai 1933, s.9.
- *Apologia barbariei*, "Vremea", 21.05.1933.
- *Credinţă şi disperare*, "Vremea", Ostern 1933.
- *Rădăcinile lirismului* (2 Teil), "Vremea", 9.07.1933.

- *Apocalipsa*, “Vremea”, 16.07.1933.
- *Cultul infinitului*, “Vremea”, 1933.
- *Țara oamenilor atenuați*, “Vremea”, 24.09.1933.
- *Scrisul ca mijloc de eliberare*, “Vremea”, 1.10.1933.
- *Omul fără destin*, “Vremea”, 8.10.1933.
- *Sentimentul muzical al existenței*, “Vremea”, 15.10.1933.
- *Problema fiecărei clipe*, “Vremea”, 22.10.1933.
- *Aspecte germane*, “Vremea”, 19.11.1933.
- *Prin universitatea din Berlin*, “Vremea”, 3.12.1933.
- *Germania şi Franța sau iluzia păcii*, “Vremea”, Weihnachten, 1933.
- *Tentația politicului şi a jertfei*, “Vremea”, 14.01.1934.
- *Scrisori din München, România în fața străinătății*, “Vremea”, 29.04.1934.
- *Susana Soca*, “La Licorne” 1959.
- *Benjamin Fondane*, “Non lieu” 1978.
- *Maria Zambrano*, “2 plus 2”, 1981.
- *Die radikale Einsamkeit. Über die Verführung des Schrift*, “Neue Zürcher Zeitung”, 24.06.1983.
- *L'enfer du corps* (sur Guido Ceronetti), “Le Monde”, 3.02.1984, p.11.
- *Gabriel Marcel*, in *The philosophy of Gabriel Marcel*, Illinois University, 1984.
- *Schițe pentru năucealã*, “Almanahul literar”, 1985, s.43.
- *Geleitbrief von E.M. Cioran*, in Savater, Fernando, *Versuch über Cioran*, München, Raben Verlag, 1985, s.9-11.
- *Valéry und die Vergöttlichung der Perfektion*, Akzente 1, fév.1986, s.45-47.
- *Die Leidenschaft des Erschöpften*, in Henri Michaux, *In der Gesellschaft der Ugeheuer*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1986, s.235-241.
- *Cette néfaste clairvoyance*, NRF 404, sept.1986, pp.1-23.

Interviuri :

- BONDY, François, *Der untätigste Mensch in Paris. Besuch*

bei einem radikalen Pessimisten: E.M. Cioran, in "Die Zeit", 15, 10.04.1970, s.II.

- *E.M.Cioran*, in ders. *Gespräche mit James Baldwin... E.M.Cioran...*, Wien / München / Zürich 1972, s.109-115.
- *Die Paradoxien des E.M. Cioran, Ein Gespräch mit Leonhard Reinisch*, in "Merkur" 338, 1976, s.654-664.
- JACOB, Michael, *Aus einem Interview*, in *Bildstreit, Widerspruch, Einheit und Fragment in der Kunst seit 1960*, Köln, 1989, p.377.
- PERZ, Helga, *Mein ganzes Leben war vom Tod beherrscht..., Ein Gespräch mit dem Schriftsteller E. M. Cioran*, in "Süddeutsche Zeitung" 231, 7.10.1978, s.112.
- HEINRICHS, Hans-Jürgen, *Die Lehre vom Zerfall. Ein Porträt des Schrisftstellers und Philosophen E.M. Cioran*, in "Deutschlandfunk", Sendung vom 27.01.1983.
- HEYDEN-RYNSCH, Verena von der, *Sissi oder die Verwundbarkeit. Gespräch mit E.M. Cioran*, Paris, jan. 1983, in *Elisabeth von Österreich. Tagebuchblätter von Constantin Christomanos nebst Beiträgen von E.M. Cioran*, München, Mathes & Seitz, 1983, s.193-207.
- PEREDA, Rosa Maria, *Cioran l'étranger*, "Magazine littéraire" no.204, feb.1984, s. 80-84.
- B.P., *Cioran s'explique*, "Lire" 123, déc.1985, pp.110-118.
- VISDEI, Anca, *Cioran parle*, "Les Nouvelles Littéraires" 3, 27.01-2.02.1986, pp.8-10.

Exegeza cioraniană

Volume:

- BOLLON, Patrice, *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997.
- BUCIU, Marian Victor, *E.M. Cioran. Despărțirea continuă a Autorului cel Rău*, Craiova, Sitech, 1996.
- CIOCÂRLIE, Livius, *Caietele lui Cioran* (Craiova, Scrisul

românesc, 1999.

- *CONVORBIRI cu Cioran*, Bucureşti, Humanitas, 1993.
- GRUZINSKA, Aleksandra, *Essays on E.M. Cioran*, ARA, 1999.
- HELL, Cornelius, *Skepsis, Mystik und Dualismus. Eine Einführung in das Werk E.M. Ciorans*, Bonn, Bouvier, 1985.
- HERES, Doris, *Die Beziehungen der französischen Werk Emile Ciorans zu seinen ersten rumänischen Schriften*, Bochum, 1988.
- JAUDEAU, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, Paris, José Corti, 1990.
- JAUDEAU, Sylvie, *Entretiens. En lisant, en écrivant*, Paris, José Corti, 1990.
- KLUBACK, William et FINKENTHAL, Michael, *The Temptations of Emil Cioran*, New York, Peter Lang Publishing, 1997.
- LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra*, Cioran, Eliade, Ionesco: l'oubli du fascisme*, Paris, PUF, 2002.
- *LECTURES de Cioran*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- LIICEANU, Gabriel, *Itinéraires d'une vie: E.M. Cioran*, suivi de *Les continents de l'insomnie*. *Entretien avec E.M. Cioran*, Paris, Ed. Michalou, 1995.
- PETREU, Marta, *Un trecut deocheat sau Schimbarea la faţă a României*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1999.
- *PRO şi contra Emil Cioran*, Bucureşti, Humanitas, 1998.
- RĂDULESCU, Carmen-Ligia, *Emil Cioran, conştiinţa ca fatalitate*, Bucuresti, Editura Recif, 1994.
- RESCHIKA, Richard, *Introducere în opera lui Cioran* (*E.M. Cioran zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1995), Bucureşti, Saeculum, 1998.
- SAVATER, Fernando, *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, 1974.
- TIFFREAU, Philippe, *Cioran ou la dissection du gouffre*, Paris, Henri Veyrier, 1991.
- VARTIC, Ion, *Cioran naiv şi sentimental*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 2000.

Articole:

- ABOSCH, Heinz, *Das Prinzip Anti-Hoffnung*, "Der Tagesspiegel", 4.02.1979.
- ALBÉRÈS, René-Marille, *Le penseur et la ciguë*, "Les Nouvelles littéraires" 52, 2438, 17 - 23.06.1971, p.4.
- ALEXANDRESCU, Sorin, *Istorie si utopie*, "Contrapunct", an II, 44, 1 nov. 1991.
- AMARIU, Constantin, *E.M. Cioran: La chute dans le temps*, "La Nation roumaine" 228, jan.1965, p.2; *E.M. Cioran: Le Mauvais démiurge*, "La Nation roumaine" XXI, 249, août-nov. 1969, p.2; *La métaphysique du lyrisme roumain*, "La Nation roumaine" XXIII, 255, avril 1971, p.2; *Frumosul neființei*, "Revista scriitorilor români" 10, 1971, pp.76-87; *E.M. Cioran à la recherche de Dieu*, "La Nation roumaine" XXIV, 259, feb.1973, p.2.
- AMER, Henri, *Cioran, le docteur ès décadence*, "La Nouvelle Revue Française" 16, 92, août 1960, pp.297-307.
- ARBAN, Dominique, *E.M. Cioran, écrivain roumain est devenu un écrivain français*, "Le Figaro littéraire", 1.07.1950, p.6.
- ARCADE, L.M., *Le refus et l'acceptation de l'histoire chez Lupasco et Cioran*, "American Romanian Academy Journal 5-6, 1985, pp.47-55.
- ARMOUR, Leslie, *Cioran E.M. The trouble with being born*, "Library Journal" 101, 1.04.1976, p.902.
- AUDEN, W.H., *The anomalous creature*, "New York Review of Books" 16, 28.01.1971, p.20.
- BACHMANN, D., *E.M. Cioran. Der Privatnachdenker*, "Information Philosophie", apr. 1983, pp.4-15.
- BĂDESCU, Lucian, *Emil Cioran ?*, "Caiete de dor" 12, janv.1959, pp.22-23.
- BĂLAN, George, *Sublim şi dramă la Cioran. Emil Cioran şi românii, românii şi Emil Cioran*, "Săptămîna münchenează" 16, 1986, p.4; 17, 1986, pp.3-4; 18, 1986, pp.5-6.
- BĂRBULESCU, Titus, *Citindu-l pe Cioran*, "Cuvîntul

românesc", sept.1986, p.11.

- BEAUJON, Edmond, *Le sentiment de la vie*, "Journal de Genève", 10.10.1970.
- BENOIST, Alain, *Cioran: le désespoir réfléchi*, "Le Figaro littéraire" 1642, 12-13.11.1977, p.III; *Un fanatique sans credo*, "La Nouvelle critique" 17.11.1979, pp.109-111.
- BERMEJO, José Maria, *E.M. Cioran: La tentación de existir*, "La Estafeta literaria" 528, 15.11.1973.
- BLAGA, Lucian, *Farsa originalității,* "Contemporanul" 45 (839), 9.11.1962.
- BÖHMER, Otto, A., *Geister der Nacht. E.M. Cioran*, dans *Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper*, München, 1994, pp.185-197.
- BOISDEFFRE, Pierre de, *Du Marquis de Custine à E.M. Cioran: La divinisation de la littérature*, "Combat", 30.08.1956; *E.M. Cioran*, in *Une anthologie vivante de la littérature d'aujourd'hui*, Paris, 1965, pp.767-769.
- BOISSAU, Pierre-Yves, *Cioran ou la transfiguration du passé*, "Le Monde", 28 juillet 1995.
- BONDY, François, *E.M. Cioran*, Akzente XXVII, 1, Fév.1980, pp.5-17; *Skeptiker und Mystiker. Zum 70. Geburtstaq von E.M. Cioran*, "Süddeutsche Zeitung" 82, 8.4.1981; *Wer sich verneigt, vergröbert sich. Literarische Porträts von E.M. Cioran*, "Süddeutsche Zeitung" 101, 3./4.05.1986.
- BONNEFOY, Claude; CARTANO, Tony et OSTER, Daniel, *Dictionnaire de littérature française contemporaine*, Paris, 1977, pp.99-101 (= Cioran).
- BOSQUET, Alain, *Le 'Prix Combat' est décerné à Emile Cioran. Un moraliste impitoyable*, "Combat" 5176, 16.02.1961, p.1; *Un cynique fervent: E.M. Cioran*, "Le Monde" 21, 844, 12.12.1964; *L'homme et ses contradictions*, "Le Monde", 28.06.1969, p.IV.
- BOTT, François, *Cioran, le maître de l'aphorisme*, "Le Monde" 9976, 25.02.1977, p.16; *Joseph de Maistre sous le regard de Cioran*, "Le Monde", 13.01.1978, p.18; *Eloge d'un*

prétendu pessimiste, “Le Monde”, 26.10.1979, p.19; *Un homme discret*, “Le Fou parle” 9, 1979, p.46.

- BREE, Germaine / MOROT-SIR, Edouard, *Littérature française*, 9: *Du surréalisme à l'Empire de la critique*, Paris, Arthaud, 1984, pp.288-289.
- BRENNER, Jacques, *Histoire de la littérature française. De 1940 à nos jours*, Paris, Fayard, 1978, pp.554-555.
- BRINCOURT, André, *Les écrivains du XXe siècle. Un musée imaginaire de la littérature mondiale*, Paris, Retz, 1979, pp.181-184.
- *DTV Brockhaus Lexikon* Bd.3, Wiesbaden / München 1984, p.281 (= Cioran).
- BROSSE, Jacques, *L'Homme dans l'impasse*, “Les Nouvelles littéraires”, 3.07.1969.
- BUICAN, Denis, *La terre des Carpates et le peuple des Daces*, “Le Quotidien de Paris”, 26.04.1983.
- CĂLINESCU, George, *Istoria literaturii române*, Bucureşti, Fundaţia Regală, 1941, pp.868-869 (= Cioran).
- CĂLINESCU, Matei, *How can One be what One is ? Rereading the Romanian and the French Cioran*, “Salmagundi” no.112, automne 1996, pp. 192-216.
- CARANICA, Nicu, *Emil Cioran*, “Destin” 15, 1966, pp.116-121.
- CASANOVA, Pascale, *De l'inconvénient d'être né en Roumanie*, “Liber” (Paris), no.28, sept.1996
- CATANOY, Nicholas, *E.M.Cioran. Ecartèlement*, “Kurier der Bochumer Gesellschaft für rumänische Sprache und Literatur12”, Bochum, Studienverlag Brockmeyer, 1981, pp.177-178.
- CAWS, Peter, *When Adam ate the apple, God lost his head. The temptation to exist. The fall into time*, “New York Times Book Review”, 14.03.1971, p.28.
- CAZABAN, T., *Cazul Emil Cioran în eseistica filosofică modernă*, “America” LIV, 34, 28.04.1960
- CEBIK, L.B., *The temptation to exist. By E.M. Cioran*, “The Georgia Review” XXIII, 3, Herbst 1969, pp.400-402.

- CHALON, Jean, *Cioran. Un La Rochefoucault du XXe siècle*, "Le Figaro littéraire" 1614, 23.04.1977, p.I; *Ces écrivains d'ailleurs qui ont choisi le français (Cioran, Ionesco, Julien Green, Hector Bianciotti)*, "Le Figaro littéraire", 7.04.1986, p.31.
- CHAPELAN, Maurice, *La chute dans le temps par E.M. Cioran*, "Le Figaro littéraire" 12-18.08.1965; *Maurice Chapelan a aimé 'Le Mauvais démiurge' par E.M. Cioran*, "Le Figaro littéraire" 24, 1199, 28.04-4.05.1969, p.28; *Faut-il souffrir tous ces mots ?*, "Le Figaro littéraire" 25, 1258, 29.06.1970, p.22.
- CODRESCU, Andrei, *E.M. Cioran, or God doesn't wear a cane*, "American Book Review" 1, déc. 1978, pp.14-15.
- COMPAGNON, Antoine, *Eloge des sirènes*, "Critique" XXXVI, 395, 1980, pp.457-473.
- CONSTANTINESCU, Pompiliu, *Scrieri 1*, Bucureşti, EPL, 1967, p.302; *Scrieri 2*, 1967, p.520; *Scrieri 3*, 1969, p.373.
- CRAINIC, Nichifor, *Cronica măruntă* , "Gândirea" XVI, 2, fév.1937.
- CRISTOVICI, Şerban, *Lacrimi şi sfinți*, "Ethos" 1, 1973, pp.238-239; *E.M. Cioran inconsolabil de a exista*, "Ethos" 2, 1975, pp.374-375; *'Les Cahiers de chemin' despre Emil Cioran'*, "Ethos" 3, 1982, pp.449-450.
- CROHMĂLNICEANU, Ov. S., *Literatura româna între cele două războaie mondiale*, vol.I, Bucureşti, Minerva, 1965, pp.110-117 (= Cioran).
- DAMBLEMONT, Gerhard, *Zur Schopenhauer-Rezeption E.M. Ciorans*, in 67. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1986, pp.131-144.
- DAVID, Catherine, *Le dernier des cyniques*, "Le Nouvel Observateur" 530, 6-12.01.1975, p.63.
- DIEGUEZ, Manuel de, *L'héritage de Pascal dans l'oeuvre de Cioran*, "Revue des Etudes Roumaines 7/8, 1961, pp.358-363.
- DUMITRESCU, V.C., *Emil Cioran*, "Curentul" 5945-5946, aprilie-mai 1981.
- DUMUR, Guy, *Cioran ou les désespoirs de la raison*, "Combat", 10.04.1952.

- DUVIGNAUD, Jean, *Le mur de la détresse*, “Preuves”, fév. 1961, pp.78-80; *E.M. Cioran: La chute dans le temps*, NRF, 13, 145, 1965, pp.338-341.
- EDDÉ, Dima, *Cyanure*, “Le Fou parle”, 9, 1979, pp.44-45; *Cioran, le courtisan du vide*, “Le Monde”, 25.07.1980, p.17.
- ELIADE, Mircea, *Oceanografie*, Bucureşti, Ed. Cultura Poporului, 1934, pp.1982-1983; *Fragmentarium*, Bucureşti, Vremea, 1939, pp.30-31; *No souvenirs*, Journal 1957-1969, London/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1978, p.3, 77, 140-141, 170-171, 194, 252, 267, 268; *Mémoire I*, 1907-1937. *Les promesses de l'équinoxe*, Paris, Gallimard, 1980, pp.325-326, 361-362.
- ENTHOVEN, Jean-Paul, *Les stupeurs de Cioran*, “Le Nouvel Observateur”, 30.01- 6.02.1986, p.84.
- FABRE-LUCE, Anne, *E.M. Cioran: Le Mauvais démiurge*, “La Nouvelle Revue Française”17, 200, 1969, pp.290-292.
- FAVRE, Yves-Alain, *Haro sur la vie intérieure*, in *L'écrivain et son moi*, Paris, Classiques Hachette, 1973, pp.104-105.
- FERRUA, Pietro, *Présence de Pascal dans l'oeuvre de Cioran*, “Culture française” 23, 4, 1974, pp.6-16.
- FISCHER, Klaus, *Riecht nach schlechtem Schlaf. Zum Wiedererscheinen von E.M. Cioran Essay 'Lehre vom Zerfall'*, “Stuttgarter Zeitung” 17.10.1978, p.32.
- FLORIAN, Radu, *Un moralist al secolului 20*, “România literară” 50, 15.12.1983, pp.8,20.
- FOLCH, Jacques, *De l'Inconvénient d'être né*, “Liberté” 16, 92, mars-avril 1974, pp.113-114.
- FRISCH, Helmuth, *Cioran, Emile*, in Brauneck, Manfred, *Weltliteratur im 20, Jahrhundert, Autorenlexikon* Bd.1, Hamburg, Rowohlt, p.283.
- GARRIC, Alain, *L'autre Sissi, exercice d'admiration*, “Libération”, 7 avril 1986.
- GASS, William H., *The Evil Demiurge ('The Temptation to Exist')*, “New York Review of Books” 11, 22.08.1968, pp.18-20.
- GEORGES, François, *L'époque de Cioran*, “Critique”, n°479, 1987, pp.267-282.

- GHIŞE, Dumitru / GOGONEAŢĂ, Nicolae, *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II (1900-1944), Bucureşti, Ed. Academiei Republicii, 1980, pp.749-755.
- GILMAN, Richard, *The Revolt Against Becoming*, "The New Republic" 20, 18.05.1968, pp.25-27.
- GROSJEAN, Jean, *E.M. Cioran: Ecartèlement*, NRF n° 324, 1980, pp.112-114.
- GRUZINSKA, Aleksandra, *Un Roumain grand moraliste français: E.M. Cioran*, "Yearbook of Romanian Studies"2, 1977, pp.9-22; *E.M. Cioran: Syllogismes de l'amertume*, "American Romanian Academy Journal 8-9, 1986, pp.132-141.
- GUILLERMOU, Alain, *E.M. Cioran, La Roumanie et les Lettres françaises*, "Culture française"XI, 1, pp.3-11.
- HENRIOT, Emile, *Le prix Rivarol*, "Le Monde", 28.06.1950; *Penseurs, conseilleurs, destructeurs*, "Le Monde", 25.07.1956, p.7.
- *Der neue HERDER*, vol.2, Freibutg/Basel/Wien, Herder, 1966, p.13.
- HERSENI, Traian, *Pe culmile disperării*, "Azi" III, 4, oct.1934.
- HEYDEN-RINSCH, Verena von der, *Wiederentdeckt: der Dichter und Theoretiker E.M. Cioran. Der Mensch: ein Rechenfehler der Natur*, "Die Zeit", 4, 18.01.1980, p.26; *Nachwort, in E.M. Cioran, Widersprüchliche Konturen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, pp.99-107.
- HOFSTEDE, Rokus, *La violence bridée de Cioran*, "Liber" no.28, sept.1996, p.4.
- HORIA, Vintilă, *Poesia y libertad*, Madrid, Ateneo, 1959, p.16.
- IERUNCA, Virgil, *Româneşte*, Paris, 1964, pp.336-349.
- JANDL, Hermann, *Einübung in den Zweifel. Begegnung mit dem werk E.M. Ciorans*, "Literatur und Kritik" 205/206, Juli/August 1986, pp.261-272.
- JARRETY, Michel, *E.M. Cioran: Exercices d'admiration*, NRF 400, mai 1986, pp.85-88.
- JAUDEAU, Sylvie, *En hommage nocturne à EM Cioran*,

"ORACL" n°6, 1983, pp.29-32.

- KALTENBRUNNER, Gerd Klaus, *Paradies im Ich ? Der absurde Mensch*, "Deutsche Zeitung" 49, 1.12.1978; *Skeptisch gegen alle Hoffnung. Neue Prosa des anregenden Fatalisten E.M. Cioran (sic !)*, "Deutsche Zeitung" 49, 1.12.1978; *E.M. Cioran, ein Denker gegen die Zeitm wird 70*; *Utopie ist eine Groteske in Rosa*, "Die Welt" 83, 8.04.1981; *Ohne Hoffnung, aber mit Humor - Zum 75. Geburtstag von E.M. Cioran. Das Unglück, geboren zu sein*, "Die Welt" 81, 8.04.1986, p.23.
- KAMPITS, Peter, *Cioran*, "Literatur und Kritik" 205/206, Juli/August 1986, pp.254-260.
- KOCH, Stephen, *I think, therefore I die*, "Book World", 25.07.1976.
- KRAUS, Wolfgang, *Zwischen Zweifel und Glauben*, "Der Tagesspiegel" 8382, 8.04.1973; *Der Absturz in die Zeit*, "Die Presse", 26/27.05.1973, p.V; *Denk-Explosion in einer Pariser Mansarde. E.M. Cioran wird siebzig Jahre alt*, "Saarbrüker Zeitung" 83, 8.04.1981; *Das Geheimnis der Dekadenz*, "Der Tagesspiegel" 11308, 5.12.1982, p. 57.
- LAFFLY, G., *'Valéry face à ses idoles', par E.M. Cioran*, "La Revue des deux mondes", IV, oct.-déc. 1970, p.762.
- LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra, *Le jeune Cioran: de l'inconvénient d'avoir été fasciste*, "Le Débat", janv.-fév.1997, pp.102-120.
- LAUDE, André, *Cioran et les siens*, "Les Nouvelles littéraires", 22-29.11.1979, p.26.
- LECOMTE, M., *Sur Em. Cioran*, "Synthèses" 14, 156-159, mai-août 1959, pp. 275-277.
- LIPATTI, Valentin, *Un filosof al minciunii*, in *Valori francese. Studii şi articole*, Bucureşti 1959, pp.280-282.
- LOVINESCU, Monica, *Cioran şi Tolstoi*, "Fiinţa Românească" 3, 1965, pp.163-165; *E.M.Cioran şi 'Căderea în timp'*, "Fiinţa Românească" 4, 1966, pp. 167-171; *Fascinaţia scepticismului*, "Limite" 5, déc.1970, p. 9; *Căderea în timp*, in *Unde scurte, jurnal indirect*, Paris, Coll. Limite, 1978, pp.113-118; *Le Mauvais démiurge*, in *Unde scurte, jurnal indirect*,

pp.315-318; *Negație şi stil. E.M. Cioran şi 'sfârtecările' succesului*, “Limite”, 30.-31.12.1980, pp.11-12.

- LÜDKE, W. Martin, *Utopie und Apokalypse. Die Essays von E.M. Cioran*, “Frankfurter Rundschau” 82, 8.04.1980, p.24.
- MADDOCKS, Melvin, *The king of pessimists*, “Time” 96, 7.12.1970, p.72 f.
- MAGNY, Olivier de, *E.M. Cioran*, in Pingaud, Bernard, *Ecrivains d'aujourd'hui, 1940-1960*, Paris, 1960, pp.191-194.
- MAMBRINO, J., *E.M. Cioran, De l'inconvénient d'être né*, “Etudes” CCCXL, janv.-juin 1974, pp.799-800.
- MARCEL, Gabriel, *Un allié à contre-courant*, “Le Monde” 7606, 28.06.1969, p.IV.
- MARCOTTE, Edward, *The pleasures of pessimism*, “The Nation” 221, 12, 18.10.1975, pp.377-378.
- MARINO, Adrian, *Semnificația filosofică a artei*, “Viața Românească” 1-2, janv.-fév. 1945, pp.178-183.
- MARISSEL, André, *E.M. Cioran: De l'inconvénient d'être né*, “Esprit” XLI, 432, 2, fév. 1974, pp.364-366.
- MARKS, Elaine, *The limits of ideology and sensibility: J.P. Sartre's 'Réflexions sur la question juive' and E.M. Cioran's 'Un peuple de solitaires'*, “The French Review” 45, 4, mars 1972, pp.779-788.
- MATZNEFF, Gabriel, *Les carnets de Gabriel Marcel*, “Les Nouvelles littéraires” 241 f., 31.12.1973; *Cioran: l'immense écrivain que vous ne connaissez pas*, “Figaro Magazine”, 31 janv. 1987.
- MAURIAC, Claude, *Précis de décomposition*, “La Table Ronde” 25, janv.1950, pp.125-130; *Cioran et la tentation du néant*, “Preuves” 70, déc.1956, pp.85-88; *La nuit obscure de Cioran*, “Le Figaro littéraire” 1436, 24.11.1973, p.II.
- MAZENOD, Lucien, *Ecrivains contemporains*, Paris, Ed. d'Art, 1965, p.577.
- (mey) *Protest als Verheissung*, “Neue Zürcher Zeitung” 46, 25.02.1983, p.31.
- *Die Versuchung des Daseins. Über den Schriftsteller E.M. Cioran*, “Neue Zürcher Zeitung” 162, 15.07.1983, p.25.

- *MEYERS Grobes Standard Lexikon* bd.1, Mannheim / Wien / Zürich 1982, p.383. (= Cioran)
- MICU, Dumitru, *Gîndirea şi Gîndirismul*, Bucureşti, Minerva, 1975, pp.31, 52, 327, 330, 332, 364, 968. (= Cioran)
- MOHLER, Armin, *Cioran der Rebell*, "Criticon" 64, mars-avril 1981, p.64; *Irritationen um einen Essayisten: Ciorans 'Ecartèlement' jetzt auf deutsch. Auf den Gipfeln der Verzweiflung*, "Die Welt" 290, 14.12.1982, p.21; *Cioran auf Deutsch*, "Criticon" 76, mars-avril 1983, p.66.
- MUNTEANU, Basil, *Panorama de la littérature roumaine contemporaine*, Paris, Sagittaire, 1938, pp.195, 197 (= Cioran).
- MURCHLAND, Bernard, *The temptation to exist*, "Commonweal", 27.12.1968, pp.446-447.
- NADEAU, Maurice, *Un 'penseur crépusculaire'*, "Combat", 29.09.1949.
- NEWMAN, Charles, *On Cioran*, "Tri-Quarterly" 20, 1971, p.406-423.
- NICULESCU, Mihai, *Duminica scriitorului (lui Emil Cioran)*,"Fiinţa Românească" 1, 1963, pp.95-96; *'De l'inconvénient d'être né' - notele unui cititor* - "Ethos" 2, 1975; *Un martir vesel - Emil Cioran*, "Revista Scriitorilor Români"17, 1980, pp.161-164.
- NIMIER, Roger, *Avez-vous lu Cioran ?*, "Arts" 777, 1-7.06.1960, p.4.
- NOICA, Constantin, *Gînduri despre Emil Cioran*, "Almanahul literar" 1985, pp.40-42.
- NUCERA, Louis, *Rencontre avec Cioran*, "Magazine littéraire", déc.1973, pp.44-46.
- OZMON, Howard, *Cioran, E.M. The temptation to exist*, "Library Journal" 92, 19, 1.11.1967, p.4004.
- PACHET, Pierre, *Un après-midi avec Cioran*, "La Quinzaine Littéraire" 180, 1.02.1974, p.7.
- PATAPIEVICI, H.-R., *Emil Cioran între demonul fanfaron şi barbarul de ură*, "Contrapunct", an III, no.13, 17-23 avril 1992.
- PERREAULT, Jean M., *Cioran, E.M., The fall into time*, "Library Journal" 95, 1.12.1970, pp.4178-4179.

- PERSE, Saint-John, *Cioran*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972, p.541.
- PIATIER, Jacqueline, *Les colères d'E.M. Cioran*, "Le Monde" 7892, 30.05.1970, p.II.
- PICON, Gaëtan, *Panorama de la nouvelle littérature française*, Paris, 1960, pp.280-281. (= Cioran).
- PILLING, John, *Two versions of de-composition. Samuel Beckett and E.M. Cioran*, "New Universities Quarterly" 31, 3, 1976-1977, pp.305-315.
- PLAZY, Gilles, *Cioran le troglodyte*, "Combat", 17.07.1969, p.12; *E.M. Cioran: chronique d'une pensée solitaire*, "Les Nouvelles littéraires" 2589, 16.06.1977, p.6.
- PLEŞU, Andrei, *Umor şi muzică*, "Contrapunct", an II, no.44, 1 nov.1991.
- POIROT-DELPECH, Bertrand, *Diagonales*, "Le Monde", 29.11.1973, p.17.
- POIVRE D'ARVOR, Olivier, *Les vérités de Cioran*, "Le Magazine littéraire" 204, fév.1984, p.82.
- POPESCU, Mircea, *La lezione di 'perplessità' di Cioran*, in *E.M. Cioran, Storia e utopia*, Milano, Ed. del Borghese, 1969; *Le disavventure del sagista franco-romeno Cioran. Ha detto male di Valéry*, "La Fiera letteraria", 11.02.1973, pp.14-15; *E.M. Cioran: 'Inconvenientul de a te naşte'*, Revista Scriitorilor Români, 13, 1975, pp.188-190.
- POSTEUCĂ, Vasile, *La chute dans le temps*, "Cuvîntul", iunie-august 1965, p.3, 7.
- POULET, Robert, *De la satisfaction d'être né*, "Rivarol", 31.01.1974; *Réflexions et confidences*, "Spectacle du monde" 145, avril 1974, pp.69-72.
- PROSS, Harry, *Der Eremit von Paris. Wiederaufgelegt: E.M. Ciorans 'Geschichte und Utopie'*, "Süddeutsche Zeitung" 233, 8.10.1980, p.XI; *Lehre vom Zerfall und vom Lachen*, "Merkur" 446, 4, avril 1986, pp.361-364.
- QUACK, J., *Über einige Gedanken Ciorans*, "Konkursbuch" 15 (1986), pp.141-164.
- REINISCH, Leonhard, *E.M. Cioran. Der Lehrer vom Zerfall*

vom Zerfall, “Der Monat” 283, 2, 1982, pp.116-119.

- REVEL, Jean-François, *Un écrivain qui pense*, “Le Figaro littéraire” 972, 3.12.1964, p.6; *Cioran*, in *Contrecensures: Philosophie et sciences humaines*, Paris, J.-J. Pauvert, 1966, pp.231-235; *Cioran l'incommentable*, “L'Express” 1479, 7.11.1979, pp.28-30.
- RINALDI, Angelo, *Le procureur Cioran*, “L'Express” 1184, 18-24.03.1974, pp.47-48; *La médecine Cioran*, “L'Express”, 24-30.01.1986, pp.108-109.
- RODITI, Edouard, *E.M. Cioran. Ecartèlement*, “World Literature Today” LIV, 1980, p.404.
- RÖTZER, Florian, *Vom theoretischen Anarchismus*, “Die Tageszeitung” 1862, 18.03.1986, p.11.
- ROSSET, Clément, *Le mécontentement d'E.M. Cioran*, NRF, 59, 1, 349, fév.1982, pp.92-98.
- ROUDAUT, Jean, *La faute originelle*, “La Quinzaine littéraire” 81, 16.10.1969; *E.M. Cioran: De l'inconvénient d'être né*, “Les Cahiers du Chemin 26, 15.01.1976, pp.150-162.
- ROUSSEL, E., *Visages de Cioran. Un amour déçu pour des frères 'trop humains'*, “France-Catholique Ecclesia 1729”, pp.17-19.
- ROY, Claude, *Le dandysme du néant*, “Le Nouvel Observateur”, 12.11.1979.
- RUMPF, Michael, *E.M. Cioran: Über das reaktionäre Denken*, “Neue Deutsche Hefte” 29, 1982, pp.167-168.
- SAHIA, Al. *Un caz de mistificare macabră. Dl. Cioran şi simpaticul Hitler*, “Cuvîntul liber” 37, 1934.
- SAID, Edward W., *Amateur of the insoluble*, “The Hudson Review 21, 1968-1969, pp.769-773.
- SAVATER, Fernando, *E.M. Cioran: Le mauvais démiurge*, “Revista de Occidente” XXIX, 87, juin 1970, pp.382-384; *Sobre el inonveniente de haber nacido*, “Cuadernos Hispano-Americanos 99, 296, fév.1975, pp.456-461.
- SCHLETTE, Heinz Robert, *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1979, pp.9-10 (= Cioran); *Ein Skeptiker als Mystiker. Zur Einführung in das Werk Emile M.*

Cioran, “Orientierung” 12/13, 30.06-15.07.1982, pp.143-148.

- SCHMIELE, Walter, *Ein Verlangen nach Unehre. E.M. Ciorans Aphorismen 'Vom Nachteil, geboren zu sein*, “Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4.06.1977, p.22.
- SCHWERIN, Christoph, *Hiob unter den Moralisten*, “Süddeutsche Zeitung” 272, 13.11.1969, p.4.
- SELINGSON, Esther, *Vorwort*, in *E.M. Cioran, Contra la historia*, Barcelona, Tusqueta, 1976.
- SENART, Philippe, *E.M. Cioran: Joseph de Maistre*, “Arts”, 29.05-4.06.1957, pp.94-95; E.M. Cioran, “Mercure de France” 342, 1961, pp.112-114.
- SERRALLER, Francisco Calvo, *Savater y Cioran o la denfensa de lo indefendible*, “Cuadernos Hispano-Americanos” 302, août 1975, pp.481-485.
- SIGAUX, Gilbert, *E.M. Cioran ou la vocation métaphysique*, “Le Figaro littéraire” 15, 13.08.1960, p.2.
- SONTAG, Susan, *On Cioran*, “Tri-Quarterly” 11, 1968, pp.5-20; *Vorwort*, in *E.M. Cioran, The temptation to exist*, 1968; *'Thinking against oneself': reflections on Cioran*, in *Styles of radical will*, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 1969, pp.74-95 (et in Under the sign of Saturn,1980).
- SORESCU, Marin, *Triste avec méthode*, “Lettre internationale” n°24, Printemps 1990.
- STAMATU, Horia, *Cioran, Emile*, in Olles, Helmut, *Rowohlt Literaturlexikon 20*, Jahrhundert, Hamburg / Reinbeck 1971, pp.177-178; *E.M. Cioran, Lehre vom Zerfall*, “Die Welt der Bücher 6, 1, Ostern 1979, pp.40-41; *1972 - Emil Cioran: 'Lacrimi şi Sfinți'* (ed. Ioan Cuşa / Ethos), “Cuvîntul Românesc, janv.1982, p.14.
- STERN, Daniel, *Ironies of a cosmic clown*, “Book World” 2, 22.09.1968, p.6.
- STOLOJAN, Sanda, *E.M. Cioran: un croyant raté inconsolable d'exister*, “Le Journal de Genève, 22.12.1973; *Eugen Ionescu şi E.M. Cioran în numarul din NRF consacrat 'jurnalelor intime' (1975)*, “Ethos” 3, 1982, pp.444-445; *E.M. Cioran: l'originalité en question*, “American-Romanian Academy

Journal 56, 1985, pp.57-63; *Cioran: une herméneutique des larmes*, "ARA Journal" 8-9, 1986, pp.124-131.

- TERTULIAN, Nicolas, *La période roumaine d'E.M. Cioran*, "La quinzaine littéraire" 351, 1-15 juillet 1981, pp.12-13; *Européanisme et traditionalisme dans la pensée roumaine*, in "Mircea Eliade et les horizons de la culture". Actes du Colloque international d'Aix-en-Provence, 3-5.05.1984, 1985, pp.1-18.
- THERIVE, André, *Moralistes non conformistes*, "Ecrits de Paris", nov.1957, (pp.114-122), pp.121-122 (= Cioran); *Agnostiques et mécréants*, "Entours de la foi", Paris, Grasset, 1966 (pp.38-71), pp.67-71 (= Cioran).
- THOMAS, Carla R., *Cioran, E.M.: A short history of decay*, "Library Journal" 100, 1.05.1975, pp. 857-858.
- TIEGHEM, Philippe van, *Dictionnaire des littératures* I, Paris, PUF, 1968, pp.879-880 (= Cioran).
- TRUC, Gonzague, *Sagesse orientale et pensée d'Occident*, "Écrits de Paris", juillet-août 1958, pp.63-67.
- TURNELL, Martin, *Against heaven and earth*, "Tablet" 231, 7122, 8.01.1977, pp.34-35.
- USCĂTESCU, George, *Histoire et utopie de E.M. Cioran*, "Destin"12, 1962, pp.187-188; *La cultura como tema viviente*, "La Estafeta Literaria" 529, 1.12.1973, pp.4-10; *Cioran in Frankreich*, "Criticon" 45, janv.-fév. 1978, pp.33-35.
- VERCIER, Bruno / LECARME, Jacques / BERSANIE, Jacques, *La littérature en France depuis 1968*, Paris, Bordas, 1982, pp.267-269 (= Cioran).
- VOLOVICI, Leon, *Cioran-Fondane: epilogul unei prietenii*, "Apostrof" no.7-8, 2001, pp.23-25.
- VUARNET, Jean-Noël, *Cioran, les larmes et les saints*, NRF n°411, 1987, pp.67-77.
- WAKEMAN, John, *World authors 1950-1970. A companion volume to twentieth century authors*, New York, H.W. Company, 1975, pp.314-315 (= Cioran).
- WEIGHTMAN, John, T*he problem of the absent God. 'The book of questions' by Edmond Jabès. 'The trouble with being born' by E.M. Cioran*, in "The New York Times Book Review",

23.05.1976, p.31.
- WOODCOCK, George, *Combating wisdom*, "New Leader" 54, 22.03.1971, pp.22-23.
- WORMS, Jeannine, *De la tentation d'exister à la quête du vide. Des steppes de fin du monde*, "Le Monde" 7606, 28.06.1969, p.IV.

Anonim:

- *La semaine*, "Arts" 1010, 16-22.06.1965, p.4.
- *E.M. Cioran, The temptation to exist*, "Kirkus Service" 35, 1.09.1967, p.1089.
- *Visionary of darkness*, "Time", 9.08.1968, pp.32-33.
- *E.M. Cioran. The temptation to exist*, "Booklist and Subscription Books Bulletin" 65, 15.09.1968, p.78.
- *Un Roumain, grand moraliste français*, "Le Monde" 7606, 28.06.1969, p.IV.
- *Cioran, E.M. The temptation to exist*, "Choice" 6, fév.1970, p.1760.
- *An elliptical gloom*, "Times" (Lit. Suppl.) 3762, 12.04.1974, p.389.
- *E.M. Cioran: El aciàgo demiurgo*, "La Estafeta Literaria" 553, 1.12.1974, p.1936.
- *E.M. Cioran. The new gods*, "Kirkus Service" 42, 1.08.1974, p.843.
- *E.M. Cioran. A short history of decay*, "Kirkus Service" 43, 1.04.1975, p.412.
- *E.M. Cioran. The new gods*, "Critic" 33, 1974/1975, p.78.
- *Cioran, Emile M. A short history of decay*, "Choice" 12, nov.1975, p.1149.
- *Cioran, Emile M. The new gods*, "Choice" 12, juillet-août 1975, p.700.
- *A short history of decay. E.M. Cioran*, "Publishers Weekly" 207, 7.04.1975, p.76.
- *E.M. Cioran. The trouble with being born*, "Kirkus Service" 44, 1.02.1976, p.164.

- *The trouble with being born. E.M. Cioran*, “Publishers Weekly” 209, 23.02.1976, p.112.
- *E.-M. Cioran refuse le prix Roger-Nimier*, “Le Monde” 10066, 11.06.1977, p.28.
- *E.M. Cioran. Drawn and quartered*, “Kirkus Service” 49, 15.07.1981, p.912.
- *Drawn and quartered. E.M. Cioran*, “Publishers Weekly” 220, 7.08.1981, p.73.

Index de nume

A
Acterian Arşavir 79
Avila (d') Thérèse 42

B
Bach J.S. 44, 100, 101, 102
Barthes Roland 115, 134, 191
Baudelaire Charles 143
Berdiaev (Berdiaeff) Nicolas 33, 35, 37, 38, 45, 88, 172
Bergfleth Gerd 182, 183
Bergson Henri 11, 197
Bianchi Hugo 54, 185
Blaga Lucian 144, 145, 188, 209
Bloy Léon 31, 182, 186
Böhme Jacob 37
Boisdeffre (de) Pierre 190, 209
Boissau Pierre-Yves 209
Bollon Patrice 118, 125, 131, 151, 154, 190, 206
Bondy François 14, 205, 209
Buber Martin 187
Buciu M.V. 147, 206

C
Celan Paul 199
Certeau (de) Michel 182, 183
Chamfort 25, 125, 128, 129
Chantigny (de) Louis 193
Ciocârlie Livius 147, 206
Cioran Aurel 7, 8, 181, 190, 203
Coman Mihai 60, 61
Cosma Aurel 60
Couliano (Culianu) Ioan Petru 52, 160, 182, 184, 185
Crainic Nichifor 144, 146, 211
Crucii (al) Ioan 42, 47

D
Derrida Jacques 127
Dostoievski 10, 13, 165
Drewermann Eugen 33, 183
Dupront Alphonse 19, 186
Duvignaud Jean 169, 212

E

Eliade Mircea 13, 15, 16, 36, 61, 143, 146, 154, 181, 182, 183, 191, 197, 207, 212, 220
Eminescu Mihai 10, 12, 123
Emmrich Catherine 42

F

Ficino Marsilio 92, 187
Finkenthal Michael 155, 156, 207
Foligno (de) Angela 42
Fondane Benjamin 19, 20, 205, 220

G

Gauchet Marcel 182
Gruzinska Alexandra 155, 156, 207, 213

H

Heidegger Martin 15, 197
Heyden-Rynsch (von der) Verena 192, 206

I

Ionesco Eugène 25, 146, 154, 155, 181, 190, 191, 197, 207, 211
Ionesco Marie-France 155
Ionescu Nae 13, 15, 16, 145, 150
Itterbeck (van) Eugene 157

J

Jankélévitch Vladimir 187
Jaudeau Sylvie 47, 70, 153, 154, 183, 184, 207, 213
Jonas Hans 52, 185
Joubert Joseph 125, 129

K

Kierkegaard Sören 93, 122, 124, 143, 145
Klages Ludwig 11, 13, 14, 15, 145, 157, 197
Kluback William 155, 156, 207

L

La Rochefoucauld (de) François 125, 128, 128, 189
Lacarrière Jacques 52
Laignel-Lavastine Alexandra 151, 154, 155, 192, 207, 214
Lao-Tse 66
Lavelle Louis 18
Liiceanu Gabriel 21, 114, 181, 191, 193, 203, 207
Lupasco Stéphane19, 48, 59, 162, 184, 185, 208

M

Magister Eckhart 42, 45, 46, 47, 184
Maistre (de) Joseph 171, 193, 200, 203, 209, 219
Mavrodin Irina 188
Michaux Henry 42, 55, 109, 183, 188, 205
Mozart W.A. 101, 102

N

Nadeau Maurice 23, 167, 216
Nicolescu Basarab 162
Nietzsche Friederich 10, 11, 12, 13, 18, 30, 34, 66, 72, 81, 97, 122, 125, 131, 137, 145, 156, 157, 161, 165, 166, 172, 182, 183, 197, 198
Noica Constantin 13, 41, 142, 181, 182, 187, 203, 216

P

Pascal Blaise 13, 211, 212
Paulhan Jean 19, 22
Pereda R.M. 186, 206
Petreu Marta 13, 142, 148, 149, 207
Pleşu Andrei 126
Puech Henri-Charles 185

R

Raddatz Fritz J. 181
Rădulescu Carmen-Ligia 147, 207
Reschika Richard 142, 157, 207
Ricoeur Paul 36, 154

S

Sartre Jean-Paul 16, 20, 25, 152, 215
Savater Fernando 157, 169, 205, 207, 218, 219
Schopenhauer Arthur 10, 11, 12, 13, 81, 122, 125, 157, 165, 181, 197, 211
Sontag Susan 128
Spengler Oswald 15, 78, 122, 145, 197
Starobinski Jean 43, 142, 183
Stolojan Sanda 114, 125, 150, 190, 191, 219
Şestov Leon 19, 38, 40

T

Tiffreau Philippe 138, 165, 175, 207
Tincu Bucur 8, 182
Ţuţea Petre 191

V
Valéry Paul 199, 205, 214
Valet Paul 110
Vartic Ion 149, 207
Vianu Tudor 12
Visdei Anca 190, 206
Vuarnet Jean-Noël 182, 193, 220
Vulcănescu Mircea 13, 54, 56, 57, 185

Z
Zaharia Constantin 148

Cuprins

I. Regatul şi împărăția..... 7

Copil fiind, nu stăteai o clipă locului... 7

Gustul iluziilor..... 15

Veninul abstract..... 18

II. Din Carpați pe malul Senei.

Continuitate, convergențe, sfîrtecări..... 27

Temele recurente..... 27

Fantoma esenței..... 28

Cufundarea în Dumnezeu..... 28

La umbra sfintelor..... 42

Gnoza şi Demiurgul cel rău..... 51

Pericolele înțelepciunii..... 62

Timpul şi căderea în Istorie..... 71

Întîlniri cu sinuciderea..... 79

Melancolia: timpul devenit afectivitate... 90

Extaz muzical..... 96

Eu şi lumea. Arta dedublării..... 103

III. "Aşezarea în stil"..... 113

Opera românească: lirismul absolut..... 113

"Schimbarea la față a României"..... 121

Opera franceză: stilul ca aventură..... 125

IV. Receptarea critică..... 141
În România..... 143
În Franța..... 150
În spațiul anglo-saxon..... 155
În alte spații..... 156

CONCLUZIE
Identități intelectuale..... 159

Note..... 179
Tablou cronologic..... 195
Repere bibliografice..... 201
Index de nume..... 223

Redactor: *Rodica Lăzărescu*
Tehnoredactor: *Florentina Vrăbiuță*

Editura JUNIMEA, Iaşi – ROMÂNIA,
Bd. Carol I, nr.3-5, cod 700506,
tel./fax: 0232-410427
e-mail: junimeais@yahoo.com

PRINTED IN ROMANIA